

الموسوعة السياسية للشباب



الليبرالية

د. ياسر قنصوه



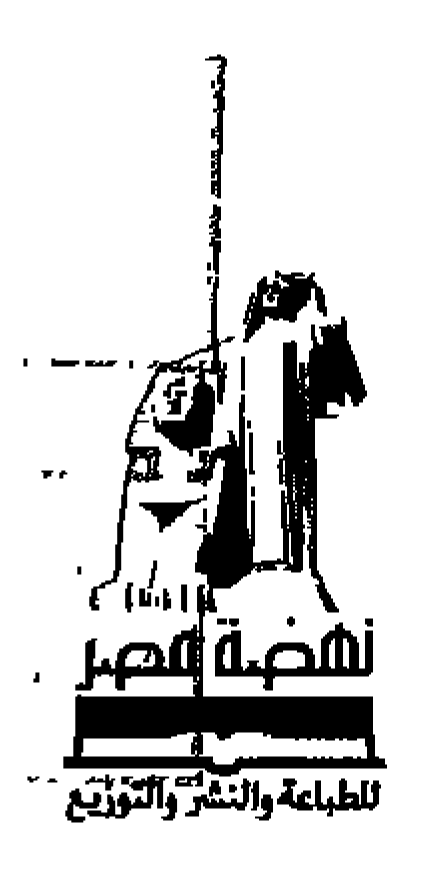


الليبرالية

د. ياسر قنصوه

أستاذ الفلسفة السياسية - جامعة طنطا





العنوان: الليبرالية

تأليف: د. ياسر قنصوه

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم



أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

الترقيم الدولى: 5-3887-14-977 | رقم الإيداع: 2007/15021 | الطبعة 1 يوليو 2007

الادارة العامة: 21 شارع احمد عرابى المهندسين - الجيزة تليفون: 33466434 - 33472864 02 فاكس: 33462576 02

المركز الرئيسى: 80 المنطقة الصناعية الرابعة مدينة 6 اكتوبر تليفون: 38330287 38330289 02 فاكس: 38330296 02

مركز التوزيع: 18 شارع كامل صدقى الفجالة - القاهرة تليفون: 25909827 25908895 02 فاكس: 25903395 02

فرع الإسكندرية: 408 طريق الحرية، رشدى تليفون: 5462090 03

فرع المنصورة: 11 شارع المستشفى الدولى التخصصى، متفرع من شارع عبد السلام عارف، مدينة السلام تليفون: 2221866 050

E-mail: publishing@nahdetmisr.com–customerservice@nahdetmisr.com

www.nahdetmisr.com



تقديم

يثير مصطلح «الليبرالية» كثيرًا من الشجون ، فهو عند أنصار الفكر (الاشتراكى التضامنى) كارثة حلت بالعالم؛ لأنه يُعلى من الحرية الفردية وشعاره الذى لا يتزحزح عنه قيد أنملة هو: دعه يعمل، دعه يمر.. لكنه، بالمقابل - عند أنصار الرأسمالية والسوق الحر - فتح مبين.. وروشتة علاج ناجع لكافة أوجاع المجتمع الإنسانى فى كافة المجالات.. وكان طبيعيًّا بعد انهيار الاتحاد السوفييتى وتفكك الكتلة الشرقية وامتداد مظلة العولمة لكل أركان الدنيا الأربعة أن نفهم معنى الليبرالية.. إذ لم يعد يكفى أن نقول عن (الشخص الليبرالى) إنه شخص حرِّى (نسبة إلى الحرية) على طريقة أحمد لطفى السيد فى النصف الأول من القرن الماضى، كما لم يعد مقبولاً ومعقولاً أن نحصرها فقط داخل دائرة الاقتصاد..

فالصحيح أنها فضاء فكرى واسع يمتد كالسماء فوق الشعوب والأرضين.. وكذلك تعددت دلالاتها وإشكالياتها وكان ضروريًّا - ونحن بصدد معرفة المفاهيم التى دهمت حياتنا الفكرية والسياسية - أن نقف على عناصر المفهوم الليبرالى (النشأة، والتطور الفكرى) حتى يُتاح لشبابنا المتعطش للمعرفة أن يفهم ما يدور حوله من أحداث..

ولأن المؤلف (د. ياسر قنصوة) من القلائل الذين تخصصوا فى «االليبرالية» فكرةً ومذهبًا، وتيارًا، فقد لجأنا إليه كى يحيطنا علمًا



بهذه الكلمة السحرية التى باتت كل النظم السياسية تتمسح فيها وتدعى وصلاً بها.. فغاص الرجل فى ثنايا مصطلح الليبرالية، وقام بتفكيكه شارحًا علاقته بمفهوم الحرية، ومفهوم الديمقراطية، وحملنا معه فى جولة مرّ فيها على رموز الفكر الليبرالى فى العالمين الغربى والعربى.. وكان بارعًا فى الحديث عن الليبرالية فى العصر الراهن، وفى رسم ملامح المشروع الليبرالى العربى عبر قامات كبرى مثل محمد عبده وأحمد لطفى السيد وطه حسين، دون أن ينسى أن يتوقف بنا أمام التجارب الحزبية الليبرالية منذ حزب الأمة فى القرن الماضى حتى اليوم.

بكلمة أخرى: إن هذا الكتاب يعقد أواصر صداقة و(ألفة) من نوع حميمى بين قارئه وبين مفهوم الليبرالية ليذوب ركام الثلج الذى طالما باعد بين «المفهوم» من ناحية، و«الممارسة» من ناحية أخرى..

د. سعيد اللاوندى



مقدمة

ما من مصطلح فكرى حديث أثار جدلاً واسعًا ومستمرًا فى الغرب والشرق على حد سواء، منذ النصف الأخير من ثمانينيات القرن العشرين، مثلما حدث مع مصطلح «الليبرالية». لقد آمن الناس بقيمة المبادئ الليبرالية، وما تؤكده من حريات، خاصة الحرية السياسية، والحرية الاقتصادية إيمانًا قويًّا، وذلك قبل أن يخرج مصطلح «الليبرالية» إلى حيز الوجود الفعلى، كمفهوم تتعدد دلالاته وإشكالياته، أى أن الممارسة «الليبرالية» قد سبقت صياغة المفهوم، وإدراجه فى قائمة المفاهيم الفكرية الحديثة. وإذا كنا فى العالم العربى لم نصل بعد إلى إيجاد دلالة على معنى الليبرالية، فإننا قد اكتفينا فى معظم الأحيان بترجمتها إلى «التحررية» لتستقر فى الأذهان فكرة الحرية، وعلى وجه التحديد، الحرية الفردية بوصفها تعبيرًا عن الليبرالية. وقد جاءت الممارسة الليبرالية فى الغرب تلبية لدواع اقتصادية فى المقام الأول، ثم ما لبثت أن تعددت وازدادت «مساحة» الممارسات، وتبدت طبقة جديدة - الطبقة الوسطى - هيأت الفكر الإنسانى عامة والفكر السياسى خاصة لوضع مبادئ وأفكار تعبر عنها، وتجيز فى الآن نفسه سلطتها وسيطرتها مدعمة بأسانيد وصياغات فكرية بليغة ومحددة، وكان هدفها الأسمى ترسيخ مبادئ «الليبرالية» بوصفها مذهبًا يقوم على الحرية الفردية بمستوياتها المختلفة، (سياسية .. اقتصادية .. اجتماعية .. دينية .. إلخ). وقد

أقامت الليبرالية كمذهب دعوتها على أساس تلك الحريات المنتزعة من قبل ثورات التحرر التى خلصت أوروبا من سيطرة الإقطاع والكنيسة معًا، وقدمت شعارها الأشهر «دعه يعمل .. دعه يمر»، هذا الشعار الذى حمله المفكرون والفلاسفة ليعبروا عنه بقوة نظريًا، ويحصد من خلاله (علميًا) رجال الصناعة والأعمال ثروات متراكمة، أتاحت «للرأسمالية» أن تعبر بواقعية عن نجاحاتها، ومن ثم فرض سيادتها على الساحة العالمية، أما بالنسبة لكونها رؤية فلسفية، فإنها ارتبطت بمفهومين أساسيين هما: الحرية والفردية. وربما جاء تصور الفرد معزولاً عن المجتمع من منطلق النظر إلى التحقق الليبرالى - صورة المنفعة الفردية - إلا أن ذلك لا يعد صحيحًا، إذ مثلت الليبرالية على الدوام محاولة لفهم طبيعة العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع، أو صورة النظام القانونى (الدولة). ومن هنا جاءت فكرة التحقق (التلقائى) للصالح العام من منطلق المصلحة الخاصة التى تؤيدها نظرية «الحقوق الطبيعية للإنسان» أو ما يسمى بالقانون الطبيعى الذى يعد المدخل الرئيسى إلى الفكر الليبرالى.

ولعل ما يمكن تقديمه بالنسبة لليبرالية فى هذا الإطار المبسط هو محاولة الإشارة إلى الملامح الرئيسية ومن خلال عرض لوجهات نظر ليبرالية متباينة ومختلفة، لكنها تملك من الأصالة ما يجعلها دالة الفكر الليبرالى من ناحية، وإيضاح لمدى ثراء وتنوع القيم الليبرالية من ناحية أخرى.



الفصل الأول
المفهوم الليبرالى: النشأة والتطور الفكرى

أولاً: دلالة المفهوم

١- عند البحث فى صفحات قاموس، معجم، موسوعة عن معنى مصطلح «الليبرالية» Liberalism فإن ثمة لفظتين يدور حولهما الحديث بصورة أساسية:

١- الفردية. ٢- الحرية.

وإذا نظرنا إلى الفردية بوصفها الأساس الفلسفى للمفهوم والذى قامت عليه البناءات الليبرالية فى الأصل، فإننا يجب أن نسأل: هل هذا الأساس فلسفى (ثابت) أو أنه (متغير) ؟ أو بمعنى آخر، هل يعد الفرد كياناً ثابتًا أو أنه يخضع لسياق اجتماعى متغير؟ ومن هذه الزاوية، يجب التركيز على طبيعة العلاقة القائمة بين تطور مفهوم الفردية ونشأة الليبرالية، من حيث تأثير الأول على مسارات الثانية بالنسبة للتأسيس النظرى. وإذا أدركنا أن الحرية هى التى أعطت الليبرالية سمتها المميزة، فما هى آلية عمل الحرية أو التطبيق النظرى لمفهوم الليبرالية ؟

ويمكن القول أن الفردية Individualism هى الصيغة المعتمدة لفهم التوجهات الليبرالية. فما كانت الليبرالية لتبرز على ساحة الفكر الإنسانى، ما لم تكن النزعة الفردية قد أكدت خصوصيتها وسماتها

الميزة، فمبادئ الليبرالية كانت ومازالت ممثلة فى: (أ) الإيمان بالقيمة العليا للفرد وحريته وحقوقه. (ب) الإيمان بأن للفرد حقوقاً طبيعية مستقلة عن الحكومة، وعلى الحكومة أن تقوم بحمايتها ضد اعتداء الآخرين، ومنها ذاتها. (ج) الاعتراف بالقيمة العليا للحرية أو تأمين ما يحق للفرد مع وجهة نظر تقول بأنه يجب أن تكون الحكومة محدودة (السلطات) بحيث تمنح الحرية لكل مواطن.

ولعلنا نسأل: هل يمكن تصور النزعة الفردية كمرادف لليبرالية، أى إنكار النزعة الجماعية لليبرالية ؟ ووفقاً لهذا السؤال، تنتفى مقولة إن الليبرالية كانت «الجسر الفكرى» بين الفردية فى عصرها المبكر، والتى ورثت من عصر التنوير (القرن الثامن عشر)، وبين الاعتراف بحقيقة وقيمة المصالح الاجتماعية فيما بعد، غير أن فكرة التضاد بين الفردى والجماعى يمكن النظر إليها من زاوية أخرى مختلفة بوصفيهما لفظتين متضادتين يلزم كل منهما الآخر، فعند الحديث عن «الفردية» يجب أن تطرح «الجماعية» فى الذهن، ومن هنا يأتى اقتران الفردى بالجماعى من وجهة نظر ليبرالية، فالبحث الفردى عن المصلحة الخاصة يقود، وبصورة ما (تلقائية) فى نهاية الأمر إلى مصلحة المجموع أو المجتمع.

وإذا أردنا أن نحدد بدقة (تاريخياً) استعمال مصطلح ليبرالية، فإن أول من سمُّوا ليبراليين هم أعضاء الكورتيس Cortes (حزب سياسى إسبانى) عام ١٨١٠-١٨١١. ويدفعنا هذا إلى الاندهاش، حيث إن الآباء المؤسسين سابقون فى وجودهم الواقعى على هذا التاريخ. ولذا يجب أن نتوقف عند هذا الأمر، لإيضاح أن الأبناء لا الآباء المؤسسين



(الليبراليين) هم الذين تحدثوا عن الليبرالية كمصطلح فكرى قائم بالفعل، فقد كان اهتمام الآباء المؤسسين ينصب على وضع أطر نظرية ملائمة لمجتمع جديد صنعته طبقة جديدة أو (الطبقة الوسطى) والتى استطاعت سلب الإقطاع والكنيسة امتيازاتهما القديمة. وقد استطاعت هذه الطبقة أن توجد مجتمعاً يمكن للفرد من خلاله أن يجد خلاصه - بأسلوبه الخاص - لا الخلاص بالطريقة الكنسية.

٢- وهكذا استطاع الآباء الليبراليون أن يقدموا مبرراً عقلانياً نظرياً لسيطرة الطبقة الوسطى على مقاليد الأمور فى أوروبا، غير أن هذا التبرير النظرى الماثل فى رؤى ووجهات نظر، وأفكار متعددة ومختلفة لم يندرج تحت مصطلح الليبرالية إلا لاحقاً، فقد كانت الليبرالية بأشكالها المتنوعة موقفاً عقلانياً قبل أن تصبح عرضاً نظرياً واعياً بذاته، فعلى سبيل المثال: يولى جون لوك J. Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) أحد الرواد المؤسسين والأب الشرعى للديمقراطية الليبرالية أهمية قصوى «للقانون الطبيعى» الذى يمثل صورة الحقوق الطبيعية للإنسان بوصفه تعبيراً عن الروح (الليبرالية) الأصيلة. ويؤكد آدم سميث A. Smith (١٧٢٣-١٧٩٠) مؤسس علم «الاقتصاد السياسى» على الدوافع الطبيعية التى غرستها الطبيعة فى الإنسان وهى المصلحة الشخصية، الملكية، الميل للتبادل، عادة العمل، الميل للحرية، إلخ، ليقدم فلسفة اقتصادية قوامها القانون الطبيعى، وسبيلها التحرر الاقتصادى من تدخل الدولة، وعلى نحو مختلف، وفى الإطار الليبرالى ذاته، تعد النفعية عند جون ستيوارت مل J. S. Mill فى إطارها

الشامل هى محور الارتكاز فى ليبراليته، إذ إن على الفرد أن يسعى فى طلب منفعته الخاصة، مادامت لا تؤثر على مصالح الآخرين أو منافعهم، وبالتالى ألا تكون ممارسته لحريته وبالاً على حريات الآخرين الذين يشكلون المجتمع. وأيضًا، ومن زاوية ليبرالية مختلفة، يتحدث توماس هل جرين T. H. Green (١٨٣٦-١٨٨٢) عن التحقق الذاتى الأخلاقى، الذى يعد بمثابة إعادة لمفهوم الأخوة المسيحية مندمجًا مع مفهوم المواطنة الأثينية، لكن بصورة عامة، بحيث لا تقتصر هذه المواطنة على طبقة أو فئة معينة. وهكذا نرى أن وجهات النظر السابقة، وعلى الرغم من انتمائها الليبرالى، فإنها تحول دون تكاملها فى مذهب واحد مترابط ومتماسك أو متسق، إذ إن الحديث عن ليبرالية فيلسوف أو مفكر يعنى أن شيئًا ما قد قيل عن الليبرالية برمتها. إننا أمام ليبراليات متعددة، وليس ليبرالية واحدة، وقياسًا على الفردية أو الحرية اللتين تمثلان ركيزتين أساسيتين للفكر الليبرالى عامة، فإن الفردية تبدو فلسفة حقيقية فى الفكر الغربى، وسمة عامة مميزة للقانون الرومانى، والمبادئ الأخلاقية المسيحية فى صورتها الفردية، ومع ذلك، فإن النزعة الفردية ذات أوجه عديدة أو أنماط مختلفة ووجهات نظر متباينة، وجميعها يمثل الفرد ركيزتها الأساسية، لكن أى فرد نقصد؟ الفرد فى صورته المجردة، أم ككيان مستقل ذاتيًا؟ الفرد (الخاص) فى مقابل الجماعة (العام)، المفرد كمرادف للأنانى، وكمقابل (للإيثارى) أى الغيرى - أم نقصد الفرد صاحب الحق الطبيعى فى الحياة



والملكية الفردية، وحقوقه السياسية، أم ذلك الفرد الاقتصادى صاحب المشروع الحر؟ وأخيرًا الفرد ككيان أخلاقى مطلق أم نسبى؟ إلخ، غير أن جميع الصور تنضوى تحت شعار: النزعة الفردية، شأنها فى ذلك شأن الليبراليات المتعددة التى تندرج جميعها تحت مسمى: الفكر الليبرالي.

وإذا حاولنا إدراك الدلالة الفردية للمبدأ الليبرالى، فإنّ عبارة السوفسطائى «بروتاجوراس»: «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا» قد تصلح مدخلاً أوليًّا للمشروع الليبرالى، وربما كان تصور السوفسطائى (المتطرف) كليكليس للفرد بوصفه القانون ذاته يمثل صورة النموذج الليبرالى (الفردى - الأنانى) الذى بشر به الرواد الليبراليون، خاصة فى عصر التنوير، بالإضافة إلى المقولة المنسوبة إلى سقراط: «اعرف نفسك» والتى تكشف عن القيمة الأخلاقية للاختيار الإنسانى الحر المسئول الذى يعد جوهر المبدأ الليبرالى. كل هذه الأفكار قد تمثل كشفًا ليبراليًا متقدمًا من حيث نزعتها الفردية، لكنها وإن كانت تمهد تاريخيًّا لليبرالية، فإننا ومع إدراكنا للتواصل الفكرى الممتد من الفكر اليونانى القديم إلى الفكر الغربى الحديث والمعاصر، يجب أن ندرك أن تلك الأفكار قد تحمل (روحًا) ليبرالية أو ليبرالية نسبية، لكنها تختلف فى كثير من مضامينها عن الليبرالية الحديثة.

٣- ونعود فنقول إنه – وعلى أثر سقوط الإقطاع، وانطلاقة الثورة الصناعية، وتألق عصر التنوير بنزعته الفردية وتغلغل مبادئ الثورة الفرنسية عن الحرية والإخاء والمساواة – كانت طبقة جديدة قد استكملت هيئتها الاجتماعية، واستقرت بثبات على أرض



الواقع الأوروبى، تفرض هيمنتها، وتشرع قوانينها الخاصة، وتؤسس فى نهاية الأمر بنية عصر جديد، وقد تجلت بشائره الأولى فى القرن السابع عشر، واتضحت سماته فى القرن الثامن عشر ليحظى بانتصار مؤكد فى القرن التاسع عشر، عصر تألق الليبرالية. وعبر هذه الروح الإنسانية تشكلت رؤى جديدة، وأساليب مبتكرة، وأخلاقيات عملية لاءمت حياة طبقة مالكة لمقاليد الأمور (الطبقة الوسطى). وقد سعت هذه الطبقة لكى تؤكد وجودها، وتفرض سيطرتها إلى أمرين: ١- وضع تصور أخلاقى جديد يسمى طابعاً دنيوياً. ٢- تحجيم السلطة بصورتها المطلقة سابقا. ومن هذا المنطلق استخدمت الحرية بمستوياتها الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية والدينية كوسيلة للفعل أو العمل الناجح حيث تسمح الوسيلة بالتعددية، بالأسلوب الخاص، بالمصلحة الذاتية، كما تتيح لآلية العمل (الليبرالى) أن تمارس فعالياتها أو عملياتها مثل: الجدل، الإقناع، المساومة، المهادنة، أو تلك الآليات المستعملة فى مجتمع السوق القائم على المنافسة. ووفقًا لهذه الرؤية استعملت مجموعة من التعريفات للحرية من أجل تبرير وجهة نظر سياسية، اقتصادية، اجتماعية. وقد أخذت بعض هذه التعريفات صوراً سلبية أحياناً، أى مفهوماً سلبياً للحرية Freedom form، بمعنى انتفاء القانون، كما عند بنتام Bentham الذى يرى أن كل قانون انتهاك للحرية، أو المفهوم القانونى للحرية كما عند فريدريك هايك F. Hayek (١٨٩٩-١٩٩٢) والذى يعنى أن الحرية انعدام القسر (الإكراه)،



كما اتخذت شكلاً إيجابيًا (مفهومًا إيجابيًا للحرية) Freedom form أو الحرية في ظل المنفعة العامة كما عند جون ستيوارت مل J. S. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣) أو حرية الفعل الفردى فى إطار اجتماعى عند هوبهاوس Hobhouse (١٨٦٤-١٩٢٩)، وحرية القدرة على الفعل، كما يرى، أو صورة العدل الاجتماعى كسبيل إلى الحرية مثلما يدعو جون رولز J. Rawls (١٩٢١-٢٠٠١). وتمثل صورتا الإيجاب والسلب للحرية آليات عمل ليبرالية تقوم بممارساتها وفقًا لمطلب أو ظرف اجتماعى معين. وعندما نتحدث عن صورتى الإيجاب والسلب فى الفكر الليبرالى فإن ثمة مسألة خلافية ينبغى إيضاحها، وهو أن تراث الحرية فى الغرب ليس تراثًا واحدًا، فمنذ تجريبية ديفيد هيوم D. Hume الفيلسوف الإنجليزى وعقلانية الفيلسوف الفرنسى «روسو» Rousseau، وجد تراثان مختلفان للحرية. ويتميز التراث الإنجليزى بأنه تجريبى، ولا يحدده نسق فكرى معين، أما التراث الفرنسى فقد كان نظريًا وعقلانيًا. وقد قام التراث الإنجليزى فى نظرية الحرية على تفسير التقاليد والنظم التى نشأت ونمت بصورة تلقائية، أما التراث الفرنسى فقد كان هدفه إقامة اليوتوبيا، غير أن وجود تراثين لا يعنى أن أحدهما يتبنى مفهومًا محددًا للحرية، سواء كان إيجابيًا أم سلبيًا، فبداخل كل تراث وُجدت صورتا الإيجاب والسلب، ويحدث الشيء نفسه داخل التقليد الليبرالى ذاته. إذن يصبح الأمر أن هناك ليبراليات متعددة لمفكرين ليبراليين، ومفاهيم عديدة للحرية تتراوح بين الإيجاب والسلب.



ثانيا: النشأة والتطور الفكرى

١- إرهاصات مبكرة

(أ) قد تعود الليبرالية فى نشأتها إلى شذرات أو إرهاصات مبكرة نلمحها فى الفلسفة اليونانية، خاصة عند السوفسطائيين الذين وجهوا الفكر باتجاه عالم الإنسانية الرحب، حيث يكون الإنسان، لا الطبيعة موضع النظر الجديد بالانتباه وتكون قضاياه أو مصيره مبعث التفكير والجدل. وعندما قدم بروتاجوراس (٤٨١-٤١١ ق.م) مقولته الشهيرة: «الإنسان معيار الأشياء جميعًا» كان يقصد بالإنسان ذلك الفرد من ناحية، وأن المبحث الملائم لدراسة النوع البشرى هو الإنسان نفسه من ناحية أخرى. ومن خلال عبارة بروتاجوراس التى فسرت بمعان مختلفة، جاءت الخطوة الأولى لإكتشاف النزوع الفردى للذات الإنسانية. وتمثل هذه الخطوة المدخل الملائم للنزعة الفردية، لكن بالنسبة لليبرالية، وتبعًا للتفسير السابق لعبارة بروتاجوراس فإننا أمام شكل ليبرالى أخلاقى، يضع فى الاعتبار كيان الفرد المستقل ذاتيًا لكن فى المقابل يضعه فى مواجهة مسئوليته العامة، حينما يجعله معيارًا للجنس البشرى كله.

(ب) وعندما يتحدث السوفسطائى «كليكليس» عن الحق الطبيعى للأقوى أو الأفضل، ويقدم صورة «الفرد» السيد، الموهوب، الأقوى فإنه يكاد يقرب من صورة رجل الأعمال عند «آدم سميث» فى القرن الثامن عشر الذى يعلن: دع رجل الأعمال يحرر ذاته أولاً، وسيحرر - حينذاك - البشرية، ولكنه ليحرر ذاته



يجب أن يملك الدولة. وهكذا تبدو صورة الفرد الموهوب عند «كليكليس» قريبة الشبه بنموذج رجل الأعمال عند آدم سميث، فكلاهما قادر على أن يصبح السيد الحر، مع فارق واضح، أنه عند الأول (كليكليس) الفرد المتحرر من كل القيود والذى لا يقيم وزناً للقانون الوضعى الذى يسخر من عدالة الأقوى بإجباره على إطاعة القواعد الأخلاقية، التى يمليها عليه القانون الوضعى، بينما يؤكد الثانى (آدم سميث) على أن يصير القانون هو الدولة فى يد رجل الأعمال، بحيث تشرع القوانين التى لا تعوقه عن عمله، أو ما يحول دون التدخل فى شئونه. وبينما يسقط «كليكليس» من حسابه تماماً القانون الذى تمثله الدولة - بحيث تبدو عنده قانون الأقوى - فإن سميث لا يستطيع أن يلغى القانون، لأنه أمر محتم بالنسبة له.

(جـ) وتأخذ النزعة الفردية التى تمثل ركيزة أساسية للفكر الليبرالى أو المبدأ الليبرالى شكلاً مميزاً عندما يطرح السوفسطائى ثراسيماخوس صورة الفرد «الأقوى» الذى لا تعنى العدالة سوى مصلحته، مع الوعى بأن الصورة هنا تستوعب الحكومة أو أى نظام سائد. ونفهم من ذلك، أن الحكومة أو أى نظام حكم معين يعنى بمصلحته الخاصة، شأنه فى ذلك شأن الفرد تماماً. فالفرد أو جماعة معينة يجسدان مصلحة خاصة لا مصلحة المجموع أو المصلحة العامة. وتبدو مصلحة الأقوى التى تعد تعبيراً عن العدالة عند كليكليس وثراسيماخوس أقرب ما تكون إلى تلك الصورة النفعية عند أحد الرواد الليبراليين: جيريمى بنتام الذى

يرى أن مبدأ المنفعة هو المبدأ الذى يستحسن أو لا يستحسن كل فعل أيًا كان وفقًا للهدف الذى تمثله، والذى يزيد أو ينقص من سعادة الجماعة التى تكمن مصلحتها فى هذا الأمر.

(د) وإذا كانت النزعة الفردية قد بدت عند السوفسطائيين خاصة الراديكاليين منهم (كليكليس - ثراسيماخوس) نوعًا من الفوضى فى ظل انعدام القانون وسيادة المنفعة أو المصلحة الخاصة، وتصور العدالة على أنها إرادة الأقوى أو مصلحته، فإن الصورة التى قدمها سقراط تبدو أكثر عقلانية وأقوى بناء. وهكذا صار شعار النزعة الفردية عند سقراط: «اعرف نفسك بنفسك» أى اعرف نفسك معرفة حقيقية معرفة صحيحة تتجاوز الظن الهش السطحى العابر، وتعنى المعرفة الحقة – من حيث المبدأ – الاقتناع بالجهل. فالبحث عن المعرفة هو جهل بما يتم البحث عنه، ولتلافى هذا الجهل يطرح سقراط منهجه، وهو جعل الطرف المحاور يدرك بنفسه مدى جهله بالحقيقة، فى الوقت الذى يستشعر فيه إدراكه للحقيقة كاملة. إن الجدل السقراطي من حيث كون سقراط حكيمًا نفعيًا مجرد إجراء أو آلية عمل من أجل اكتساب المعرفة. إن نقطة البدء فى اكتساب المعرفة عند سقراط هى نفسها نقطة البدء عند الليبراليين - فريدريك هايك مثلاً - لكنها، أى نقطة البدء عند سقراط وبعض الليبراليين تأخذ سبيلين مختلفين: الأول أنها تفضى عند سقراط إلى العقلانية المطلقة طالما أن السقراطى الحقيقى مقتنع، ليس بجهالته فقط، بل بجهل الجنس البشرى كله، لكن السبيل الآخر لدى الليبراليين خاصة (سميث، هايك) يمثل فيه الجهل



الإنسانى الضرورى مدخلاً للاعتقاد فى النظام التلقائى، حيث لا يستطيع الإنسان التنبؤ بأفعاله، وبالتالى عدم وجود معايير أخلاقية مطلقة أو ملزمة. وأخيرًا، بوسعنا القول بأن ثمة ليبرالية كامنة بصورة ما فى النزوع الفردى عند السوفسطائيين، وسقراط، لكن لا نستطيع على وجه الدقة أن نحدد ملامح هذه الليبرالية. إننا نتحدث إذن عن إشارات موحية أو إرهاصات ليبرالية مبكرة.

٢- مقدمات التأسيس

(أ) إن الالتزام بقوانين الحياة الاجتماعية لا يعنى كون الفرد كائنًا اجتماعيًا بصورة نظرية، هذا ما أكدته البروتستانتية عامة، وأوجزته الفردية الليبرالية فيما بعد - التقليد البريطانى على وجه الخصوص، فالقول بأن الفرد كائن اجتماعى بصورة أصيلة يدمج الفرد فى إطار الصورة التى قدمتها وجهة النظر الكاثوليكية، والتى عارضتها البروتستانتية، فالكالفينية – البروتستانتية تنظر إلى الإنسان ككائن متوحد، تكمن قيمته فى فضيلته الخاصة. ومن هنا جاء التأكيد على استبطان الذات والتحقق الذاتى، الاستقلال الذاتى - غير أن الكالفينية، وهى تعتمد الاستقلال الذاتى أو العزلة الروحانية العميقة لم تنس مهمتها الأساسية، وهى تفسير طبيعة الدين. ولذا رأت أنه لا مفر من ضرورة الانتماء الصادق للكنيسة من أجل الخلاص، لكن بشرط أساسى لا مفر منه، وهو أن يقوم هذا الخلاص من خلال تلك العزلة الروحانية أو الباطنية. وتقتضى هذه العزلة وجود مواجهة مع النظام الكنسى الذى اعتبر الفرد جزءًا أصيلاً منه، أى عبر انتمائه إليه .

(ب) فى أواخر العصور الوسطى، بدأت بوادر الروح الفكرية الجديدة أو الروح الإنسانية الثائرة على القديم المتهالك، والمتطلعة إلى عالم جديد وجرىء - دشنه التطور العلمى فيما بعد - كانت هذه الروح الوثابة تعانى ثقل وطأة الماضى (تراث العصر الوسيط) وهى فى ذلك تبدو مختلفة عن الروح اليونانية التى خرجت إلى حيز الوجود حرة طليقة، لا تعوقها أوزار ماض عنيد يشدها إلى قيده، فقد ظل مضمون الفكر السياسى شبه مرتبط بالقرون الوسطى حتى أيام توماس هوبز T. Hobbes (١٦٧٩-١٦٧٩) ، ذلك لأن أرازموس وتوماس مور وفرانسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١-١٦٢٦) ورينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) كانوا متأثرين تأثرًا عميقًا بمدرسة العصور الوسطى . . فقد كان من الصعب إدراك فكرة التسامح الدينى التى لم يكن من المستطاع بدونها أن تكون هناك حرية فكرية أو سياسية، والتى اعتبرها الإغريق حقًا فطريًا لهم. وعندما جاء نيقولا مكيافيللى N. Machiavelli (١٤٦٩-١٥٢٧) لم يكن جديدًا فى تصوره، إذ عرفت قبله كل فنون المكائد السياسية، وممارسة القوة بكل الأساليب غير المشروعة - السياسة منفصلة عن الدين (الأخلاق). لكن قيمة «مكيافيللى» أنه أعلن بكل القوة والوضوح أن ثمة تغيرًا قد حدث، وأن الدولة العلمانية - فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية - هى المسيطرة. وقد كان مكيافيللى أول من استخدم كلمة «الدولة» بمعناها الحديث - أى سلطة على أرض محدودة (إقليم) تظل دائمة مهما تغيرت الحكومات أو الحكام،

وتعتمد على القوة كسبيل لتبرير وجودها وفعاليتها. لقد استطاع مكيافيللي أن يضع سياسة للقوة فى قلب النظام الأخلاقى السائد آنذاك والموروث عن المسيحية. إنها الأخلاق التى تتيح للدولة أن تفعل أى شيء! وإذا أردنا إيجاز ما فعله مكيافيللى، فإن فصله للسياسة عن الأخلاق أدى إلى أمرين خطيرين ومهمين أيضًا، الأول: فرضت الدولة مبادئها الأخلاقية على الحكم، الثانى: أصبحت السياسة بعد انفصالها عن الأخلاق (علمًا).

(جـ) تتبدى الانطلاقة الأولى لسيادة الدولة فى قدرتها على سن القانون ونقضه، وهذا ما فهمه جان بودان J. Bodin (١٥٣٠-١٥٩٦) لكن علينا ألا نفهم السيادة بالمعنى التجسيدى، أى صورة الحكم الفردى المطلق الذى تتركز السيادة فيه فى يد الملك، لكن على نحو تجريدى تبدو السيادة أو القوة السيدة جامعة لكل العناصر، وتعطى للدولة أو الجمهورية شكلها، وتؤمن، فى نفس الوقت الانسجام والاستقلال، ولها سمتان: دائمة ومطلقة، أى دائمة بدوام حياة من يملكها، أو يملكها باسمه الخاص، لا عن طريق وسيط أو دليل فردى أو جماعى؛ إذ إنها ستكون عندئذ قوة «الغير» أما كونها مطلقة فإنها لا تخضع لشرط غير ما يأمر به قانون الله والطبيعة، وهى قوة لا تخضع لأوامر الغير، وسن القوانين وتغييرها دون مراجعة، وبهذا المعنى فإنها سلطة عليا على المواطنين أو الرعايا لا يوقفها القانون عند حد معين. وما يهمنا هنا هو عدم ارتباط فكرة السيادة بالمعنى الدينى فقط، بل إنها حاولت الجمع بين السيادة بالمعنيين: الدنيوى والدينى.



(د) فى بدايات القرن السادس عشر، ومع نهايات عصر النهضة كان هناك عالم جديد تتفتح آفاقه على حياة أخرى متغيرة، وعادات وتقاليد جديدة، فلم تعد الأخلاق فى صورتها الاجتماعية مرتبطة بقواعد أخلاقية دينية أو وضعية. لقد تغير أساس العلاقات الاجتماعية وأصبح السعى إلى الثروة الفردية يتضمن فى نهاية الأمر وبالضرورة خيرًا أو صلاحًا اجتماعيًا. وبما أن «الدولة» لم تعط الفرصة لاستثمار كافة الموارد المتاحة، لم يكن بد من السعى الخاص إلى الثروة أو الملكية الخاصة، وإذا اعتبرنا أن السعى إلى الثروة أو الملكية الخاصة ليست أمرًا ليبراليًا خاصًا، فهذا حقيقى، إذ إن الملكية الخاصة قديمة قدم البشر، لكن الجديد هو هذا الكم الزاخر من الثروات، وفى الوقت نفسه التبريرات النظرية والحجج والأسانيد العقلانية التى تؤكد أن أفضل الوسائل لتحقيق خير المجتمع هى إعطاء الفرد فرصته الحقيقية فى «المبادرة» أو «المبادأة» حيث سادت فكرة الطبقية فى العصور الوسطى، فقد كانت الطبقات منغلقة على ذاتها، أى انتماء الفرد إلى طبقة بعينها لا يغادرها حتى الممات، ومن هذا المنطلق تم إدماج الفرد فى هوية عامة: طبقة - مهنة - مؤسسة دينية.. ففلان مثلاً يشار إليه وفقًا لمهنته: الصانع (الحداد)، الصائغ، الإسكافى، التاجر .. إلخ، حتى طبقة النبلاء كان ينسب أفرادها إلى مقاطعة كذا أو منطقة معينة «دوق كذا .. كونت كذا إلخ» لكن مع صعود الطبقة الوسطى ووجود المنظرين المتحمسين والمؤيدين لها، بدأت هذه الطبقة فى اعتلاء سلم الهرم الاجتماعى،

لتغير هذه الطبقة طبيعة التراتب الاجتماعى وتحل الثروة محل الحسب والنسب، وقد فرض هؤلاء (أبناء الطبقة الوسطى) منذ مطلع القرن السابع عشر واقعهم على نمط الحياة الأوربية.

(هـ) وأخيرًا، لا يمكن النظر إلى التغير الذى أحدثته الروح الليبرالية بوصفه طفرة زمنية قلبت الأمور رأسًا على عقب، فهذا يعد أمرًا خاطئًا، فقد استغرق الأمر ثلاثة قرون (ق١٦، ق١٧، ق١٨) هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لم يبدأ التغيير بقوة وعلى مستوياته المختلفة فى كل بلدان أوروبا فى آنٍ معًا. فعلى سبيل المثال، لم تحظَ إيطاليا صاحبة الريادة فى افتتاح عصر النهضة الأوروبى بنصيب كبير فى تدشين العصر الجديد، إذ كانت تعانى من تطور سياسى مقيد جراء وجود الكنيسة فى روما من ناحية، وعدم قيام وحدتها من ناحية أخرى، وأيضًا نتيجة الكشوف الجغرافية التى أثرت سلبًا على اقتصادها. وبالنسبة لألمانيا التى شهدت مولد حركة الإصلاح الدينى، والتى جلبت معها حربًا دينية أخرت تقدمها فى اتجاه التغيير. كما كافحت فرنسا بشدة قوى الاستبداد والرجعية التى حالت كثيرًا دون تقدمها. وفى المقابل، كانت إنجلترا البلد الأوربى المهيأ سياسيًّا للتعامل مع الروح الجديدة، فقد تحولت إنجلترا فى القرن السابع عشر من مجتمع إقطاعى له قواعده الخاصة، إلى مجتمع رأسمالى أو مجتمع السوق الذى تتحول فيه العلاقات إلى قيم مادية، وتسود فيه روح الملكية الخاصة والاستخدام المتزايد للمال.



٣- الليبرالية: أيديولوجيا الطبقة الوسطى

أ- توماس هوبز

من منطلق التأثر بقواعد المنهج الديكارتى العقلانى من ناحية ومن تلك النفعية (الحيادية) التى أضفاها هذا المنهج على الحياة الإنسانية (خاصة السياسية) استطاع «توماس هوبز» أن يلتقط خيوط هذا المنهج لينسج منه نسجه الخاص الفردى أو النفعية الفردية فى أكثر صورها أصالة وتطرفًا (الأنانية). ويمكن القول إن الطبيعة الإنسانية الاجتماعية للمجتمع الإنجليزى فى عصر هوبز كانت تفرض نفسها وأخلاقياتها. وهكذا نشأت النفعية الفردية وليدة ظروف واقعية، وفضلاً عن ذلك كان هوبز مسايرًا لعصره عندما اهتم بالمنهج الرياضى الذى ذاع فى القرنين السادس عشر والسابع عشر مواكبًا إحياء الأفلاطونية والفيثاغورية من ناحية، وانحسار الأرسطية من ناحية أخرى، متفقًا مع جوهر الاهتمام العام بالرياضيات، وتطبيقاتها فى جميع فروع المعرفة البشرية.

- وتنبع نظرية «هوبز» الفردية من تأمله العميق للطبيعة البشرية. ومن خلال هذا التأمل أدرك هوبز الأبعاد الأصيلة والمرعبة للإنسان. وقد افترض «هوبز» حالة طبيعية إنسانية، كان الوضع البشرى فيها همجيًا، ولذا كان يتعين أن توجد قوانين أو أوامر سلطة أعلى (صورة القانون الوضعى فى حالته الأولى). وعندما يتحدث «هوبز» عن النزوع الفردى الطبيعى والعام إلى القوة أو صورة النفعية الفردية، فهل كان ذلك يعد انعكاسًا لتأمله ذاته الخائفة من المجهول ؟ هل كان تأكيده على بحث الفرد الدائم عن القوة محاولة للخلاص من أسر

إحساسه المفعم بالخوف ؟ وهذا ما يقوله هوبز فى سيرته الذاتية: «وضعت أمي توأمين مرة واحدة: أنا والخوف» وكان يردد باستمرار أن الخوف يطارده أينما حل، ولم يكن يخاف الأشباح والظلال فى الليالى المظلمة، بل اللصوص وقطاع الطرق من بنى البشر. وتكشف حالة الخوف الملازمة لهوبز عن إحساس فردى متطرف الشعور بالخطر، إذن فهى كما يرى: «حرب الجميع ضد الجميع».

- إن عقلانية «هوبز» تقوده دائمًا إلى حالة افتراضية (بنائية خاصة)، فالحالة الطبيعية للبشر، كما هى حالة حرب الجميع ضد الجميع كلاهما مفترض بالنسبة لهوبز. إنك لا تستطيع أن تفهم هذه الحالة ما لم تسلم بإقراره بالأنانية كصفة أصيلة وطبيعية لدى الفرد. ومن منطلق تحليله العواطف الإنسانية يحاول هوبز أن يدلل على أن الإنسان ليس اجتماعيًا أو سياسيًا بطبيعته - عكس رؤية أرسطو (الإنسان حيوان سياسى) - ويقيم الحجة على ذلك بافتراضه للحالة الطبيعية للبشر، والتى عاش فيها البشر بدون حكومة مدنية أو حتى سلطة عامة تحكمهم وهذا ما دفعهم إلى حالة من الخوف جعلتهم يفكرون فى إقامة المجتمع. وبما أن نزعات الإنسان الطبيعية تحمل فى حد ذاتها تدميرًا للإنسان فى سياق الصراع بين فرد وآخر، فإن هذا الصراع تحدده ثلاثة أسباب طبيعية هى: ١- المنافسة. ٢- عدم الثقة بالآخرين. ٣- البحث عن المجد. إنه مجتمع السوق (المجتمع الإنسانى) الذى تحكمه علاقات المصالح لا التعاون، والتى تتم من خلال صفقات ومعاملات. وما البشر فى هذه الحالة إلا كائنات حية ذات غرائز أو آلات عاقلة تهتم بالحساب، أى جمع وطرح النتائج.

- وبقدر ما كانت عليه الصدمة لأولئك المتدينين، بقدر ما كان هوبز واقعيًا عندما اعتبر نموذج الآلة مفسرًا للسلوك الإنساني القائم فى مجتمع السوق. ومن الدقة الاستنتاجية لإقليدس، والتى تتبدى فى استنتاجات هوبز العقلانية إلى اكتشافات جاليليو فى الطبيعة الفيزيقية، فى ربطه مبدأ القصور الذاتى الذى اكتشفه جاليليو، وسعى الإنسان الطبيعى فى حفظ ذاته، والذى يعنى أن الجسم المادى يستمر فى حالة الحركة أو السكون ما لم يكن ثمة شىء يعوقه، وهذا ما يكونه الكائن الحى فى طبيعته. وبالتأكيد على عوائق الحركة فى ظل تصوره الآلى للإنسان، يستمد تصوره للحرية التى تعنى حقًا طبيعيًا للإنسان. لكن ما هذا الحق الطبيعى ؟ إنه حرية كل إنسان فى استعمال قوته الخاصة، كما يقرر بنفسه للحفاظ على طبيعته الخاصة، وكما يقال حياته الخاصة، وبالتالى حريته فى فعل أى شىء يراه وفقًا لعقله وحكمه على الأمور. وعندما يعرف «هوبز» الحرية، فإنها انعدام العوائق الخارجية والتى تحرم إنسانًا ما قدرًا من قوته، وهو بصدد فعل ما يريده، لكن لا يستطيع منعه من استخدام قوة تركها وفقًا لما يمليه عقله فى حكمه على أمر من الأمور.

- وعندما يقوم هوبز بتحليل الدوافع البشرية، فإنه ينطلق بهذا التحليل إلى الصورة التركيبية التى تمثل نهايتها تشييد الدولة أو بناءها، لكن التحليل الذى يقوم به هوبز تحليل للطبقة الوسطى التى كانت قد بدأت تحصد ثمار التغيير الذى حدث على مستويات عدة. إنها الطبقة التى يتحدث عنها هوبز والتى تحدد ملامح النفعية الفردية عنده. وهى أيضًا الطبقة التى صنعت، أو صنع لها المبدأ الليبرالى، الذى يعد المثل

الرسمى لفكرة هذه الطبقة، فهى محور الارتكاز الذى دارت حوله كل الأفكار الليبرالية الحديثة. وإذا كان مكيافيللى قد استطاع أن ينجز شيئًا لطبقة الأمراء (الحكام)، فإن هوبز قدم شيئًا مشابهًا لطبقة مختلفة ألا وهى الطبقة الوسطى.

ب- جون لوك

- ومن هوبز وتحليله العميق للطبيعة البشرية إلى «جون لوك» فى تحليله الجذرى للعقل الإنسانى. وفى إشارة ربما تكون متعمدة إلى «هوبز» يطرح لوك تصوره لحالة الطبيعة من خلال تمييزها عن حالة الحرب، إذ إن ثمة فارقًا واضحًا بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، حيث خلط بعض الناس بينهما رغم ذلك - فالفرق بينهما شاسع كالفارق بين حالة السلام، والإرادة الطيبة، والتعاون المتبادل، وبين حالة العداء والحقد والعنف. ومادامت حالة أشبه ما تكون بحالة السلام فإنها حالة مساواة أيضًا - انعدام التحيز أو الامتيازات - حيث تكون القوة أو السلطة مشاعة بين الجميع، وبحيث لا يصبح لأحد من البشر سلطة على الآخر أو لأحد نصيب من القوة أوفر مما لدى الآخر. لكن هذا الأمر (المساواة) لا يمنحنا حق الملكية الخاصة. ولذا يمضى لوك فى تحليله لمعطيات هذه الحالة، فيؤكد أنه على الرغم من حرية التصرف لدى الإنسان فإنه لا يملك حرية تدمير ذاته أو فعل ذلك مع أى مخلوق بالنسبة لممتلكاته. فحالة الطبيعة فى نهاية الأمر لها قانون طبيعى يحكمها وهو ملزم لكل واحد. ويجد «لوك» الحل فى أن يصبح تنفيذ القانون الطبيعى فى يد كل البشر، مادامت حالة الطبيعة هى حالة مساواة تامة، فليس ثمة سلطة عليا، كما لا توجد سيادة لشخص على الآخر.



ونعود للتأكيد على أن حالة المساواة المستمدة من القانون الطبيعي وحالة الحريــة غير المحدودة - غير إباحية بالطبع - هي الضامن للملكية الخاصة، ولذا فإنها مقدمات يطرحها «لوك» من أجل الوصول إلى الإقرار بحقيقة الملكية الخاصة كأساس لوجود المجتمع المدنى أو الحكومة عنده من ناحية، ومن ناحية أخرى أساس العدالة الراسخ.

- وعلى الرغم من أن الليبرالية فى صورتها الاقتصادية لم تكن قد استكملت تحققها فى القرن السابع عشر، فإن الملكية الخاصة، وعلى يد «لوك» استطاعت إعادة صياغة ذاتها من جديد. وقد شكلت البيئة الاجتماعية فى القرن السابع عشر، خاصة فى إنجلترا، المناخ الصالح للفردية الاقتصادية - الاجتماعية، أو بتعبير آخر: الفردية التملكية كما عبر عنها «ماكفرسون»، وقد أعلنت هذه البيئة عداءها الصريح لتدخل الدولة، باعتبار أن هذا التدخل هو العقبة الكئود فى طريق تحقق الإمكانيات المادية التى أصبحت بمثابة الاعتقاد الجديد لمجتمع قرر الفصل بين ما هو أخلاقى، وما هو اقتصادى. أرسى القرن السابع عشر قاعدته فى الفصل بين ما هو اقتصادى وما هو أخلاقى كى يتيح الفرصة لازدياد نفوذ الطبقة الوسطى أو طبقة أصحاب الأملاك. ومن هنا يأتى دور «لوك» الذى يمثل رد الفعل المتوازن بعد أن أظهرت واقعية هوبز وأصالته مدى أنانية الإنسان، وضراوة الصراع بين البشر. كان لوك إذن لا هوبز هو المفكر الذى وعى متطلبات عصره - طبقته، ولذا فإنه استطاع أن يقدم أيديولوجية لطبقته أو تلك القيمة التى حرصت عليها الليبرالية- حتى يومنا هذا - كل الحرص: الملكية الخاصة. وإن معيار الملكية قد حددته الطبيعة، بمدى عمل الناس وأيضًا بمطالب



الحياة. إنه العمل الذى يضفى قدراً من القيمة على الأرض. ومن ثم ستظل الملكية الخاصة كامنة فيه بصفة دائمة.

- وبالنسبة «للوك» الفيلسوف التجريبى الذى يؤمن بأن العقل صفحة بيضاء، وأن التجربة - الخبرة الإنسانية - هى التى تخط هذه الصفحة البيضاء، فإنه يتطلع إلى الواقع - الخبرة - ليبحث عن مكان يمكن أن تتمثل فيه هذه الحالة (حالة الطبيعة) ولذا يكتفى بالإجابة عن هذا السؤال بأنه فى الوقت الحاضر، وما دام كل أمراء وحكام الحكومات المستقلة فى جميع أنحاء العالم يعيشون فى حالة الطبيعة، فإنه من الجلى أن العالم لم يعدم ولن يعدم عدداً من الناس فى هذه الحالة. ويرى «لوك» أن كل اتفاق أو تعاقد يضع نهاية لحالة الطبيعة بين البشر، أى يحقق المجتمع المدنى، لكن لإنهاء حالة الطبيعة هذه، يكون ذلك العقد (العقد الاجتماعى) الذى يتفق حوله الناس، وبموجبه يدخلون معًا فى مجتمع واحد، ويصنعون كيانًا سياسيًا واحدًا.

- إن الرابطة أو العقد الاجتماعى بين الفرد والدولة هى المصلحة الاقتصادية فى ظل القانون، أى ذلك الجانب العملى من حياة الأفراد. وإذا كانت القوة عند لوك مشتقة من المصلحة الاقتصادية فى إطارها القانونى، فما هو إذن مفهوم السلطة السياسية لديه ؟ إن السلطة السياسية هى الحق فى سن القوانين The right of making laws، وتقرير العقوبات، من أجل تنظيم وحماية الملكية الخاصة، واستكمال قوة المجتمع فى تنفيذ مثل هذه القوانين. ويدرك «لوك» أن المجتمعات المنظمة Commonwealth تقوم على الارتباط الوثيق الذى يجمع الأفراد ببعضهم بعضًا فى إطار قانونى إلا أن ثمة وقتًا وظروفًا تتيح

الفرصة للناس بالتصرف وفقًا لحريتهم، ومن ثم فهى لا تطالبهم بقسم الولاء لها أو حتى الاعتراف بحكومة ما والخضوع لها بصورة علنية. فما التجمع أو الارتباط عند لوك فى المجتمع إلا لغاية عظيمة، ألا وهى حماية ملكيتهم، إذ تحتاج هذه الحماية لعدة أمور تبدو معقدة - تدابير دستورية - ليست قائمة فى حالة الطبيعة. لقد دعم «لوك» أيديولوجيته أو تبريره النظرى الذى قدمه للطبقة الوسطى بنزعة أخلاقية مطلقة تبعث على الطمأنينة الإيمانية، والتى تحتاجها الطبقة فى سباقها المحموم وهى تخوض غمار مجتمع السوق باتجاه الكسب المادى. إن الهدف الأساسى عند لوك هو وجود حكومة نيابية تصون وتحفظ المصالح الاقتصادية الفردية.

٤- الليبرالية الاقتصادية

- آدم سميث

- ارتأى «الفزيوقراط» وهو مذهب يعد خليطًا من الليبرالية الاقتصادية، والاستبدادية المستنيرة فى القرن الثامن عشر، أن هناك قوانين طبيعية للاقتصاد تسبق الحكومات. وليس من حق هذه الحكومات تعليقها، فلم يقم البشر، ولا الحكومات بوضعها، وهذه القوانين هى قوانين (العدالة والحرية والملكية). وقد اعتقد هؤلاء الفزيوقراط أن الدولة يجب أن تحكم من قبل المالكين العقاريين، لأنهم وحدهم لهم وطن، فالوطن والثروة يجتمعان عندهم. وقد كانت نظرتهم أن تقتصر الديمقراطية، أى المشاركة فى الحكم على هؤلاء الملاك، إذ إنهم وحدهم الذين يتمتعون بالحقوق المدنية - الوطن - الثروة ومن ثم فإنهم وحدهم الأحرار.

- ومن منطلق الجدل الدائر حول وجود قوانين اقتصادية طبيعية انبثقت رؤية آدم سميث لمثل هذه القوانين بتعريفه لها فيما بعد بـ«النظام الواضح والبسيط للحرية الطبيعية». وقد طرح افتراضه فى مؤلفه الشهير «ثروة الأمم ١٧٧٦» الذى يرى أن لكل فرد القدرة على الحكم بالنسبة لأعماله. إنه يخلق فرصة لكل فرد لإدارة أمر ذاته، أو بمعنى آخر: لندع كل فرد يسعى لمصلحته الشخصية، وعندئذ سنحصل على أكبر قدر من الصالح أو الخير العام، وهذا ما عبر عنه تخيل «سميث» الشهير لما يعرف «باليد الخفية» Invisible hand أو تلك الثقة الليبرالية فى أن الخير العام يجب أن يكون عفويًا أو تلقائيًا، ويكون فعالاً حتى تمت خدمته بقرارات مهمة وذاتية لا حصر لها فى الأنشطة الاقتصادية الدائمة للسوق. إنه يتحدث عن تلك الدوافع الطبيعية التى أكدها من قبل «الفزيوقراط»: المصلحة الذاتية، الملكية، الميل للحرية . . . إلخ، لكنه استطاع من خلال ذلك أن يضع فلسفة اقتصادية قوامها القانون الطبيعى من أجل الحد من تدخل الدولة فى الشأن الاقتصادى، أو دعه يعمل . . دعه يمر.

- ويرى «آدم سميث» أن الحرية هى حالة البشر فى ظل الحكام الشرعيين الذين يحترمون شخوص وممتلكات المحكومين، ومن هذه الزاوية ينبع رفض «سميث» لتدخل الدولة فى الشأن الاقتصادى. إن سلطة الدولة ماثلة فحسب فى حمايتنا ضد الظلم والاغتصاب للكياتنا. إن الدولة ما هى إلا مظلة كبيرة يحتمى بها الملاك من الاعتداء على ممتلكاتهم من ناحية، وسخط الطبقة العاملة من ناحية أخرى. ويؤكد «سميث» أن ثمة تقدمًا طبيعيًا للأمور نحو التحسن - النظام التلقائى -

وهذا التقدم يحركه مجهود متسق ومطرد، وغير منقطع يقوم به كل إنسان لتحسين أحواله. ويحاول سميث الربط بين حرية العمل الفردى من جهة والصالح العام من جهة أخرى، من خلال تأكيده على قيمة العمل الفردى، وما يتيحه من إمكانات خلاقة وفعالية تعمل على ازدهار الصالح العام.

٥- القيم الأخلاقية الليبرالية

أ- إمانويل كانط:

- أقام «كانط» Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) نظريته الأخلاقية على مفهوم استقلال الإرادة الفردية للإنسان. وهو مفهوم يميز بين الإنسان ككائن موجود لذاته وبين سائر موجودات الطبيعة التى تعد كائنات في ذاتها. وهذه الموجودات لا تستطيع أن تتجاوز قوانين الطبيعة على أى نحو كان، ومن ثم تظل خاضعة لما هو كائن، أما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذى بوسعه أن يشرع أخلاقيته ويلتزم بها فى الآن نفسه، ومن ثم فهو الكائن الوحيد الذى بوسعه أن يتجاوز ما هو كائن ليصل إلى ما ينبغى أن يكون، وهذا التجاوز هو خير تعبير عن جوهر حياته الكامن فى الحرية. وإذا كان «كانط» قد جعل من الفرد جوهر الأخلاقية، فإنه قد قام بصياغة موقفه أو تصوره الليبرالى فى ضوء هذه النظرة للفرد، وإذ يعلن كانط مقولته الشهيرة: «إن المبادئ الأخلاقية تنحصر فى معاملة الأفراد كغايات» فإنه قد أكد على أن الفرد جوهر المبادئ الأخلاقية.



- ويحصر «كانط» المبادئ الأخلاقية فى شعور الفرد بالواجب، وأن يؤدى واجبه وفقًا لقاعدة أخلاقية، أو بمعنى قانونى - أخلاقى أن تطبقه الإرادة الذاتية دونما النظر إلى الدوافع أو البواعث. ويقرر «كانط» أن جوهر الأخلاق يتم استنتاجه من تصور القانون، وبما أن كل شيء فى الطبيعة يسير وفقًا لفكرة قانون، أى الإرادة. ويتخذ الواجب عند «كانط» صفة «الأمر المطلق» الذى يقول: يجب أن تفعل هذا، لأن واجبك يحتم عليك القيام بفعله، لا لأى سبب آخر. ويضع «كانط» قواعد أساسية ثلاث:

أولا: اعمل دائمًا بحيث يكون فى استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونًا كليًا، وتشرع هذه القاعدة لسائر القواعد الأخرى، بمعنى أنها تجعل الفعل الأخلاقى مطلقًا إذا أراد الفرد أن يجعل من هذا الفعل قانونًا عامًا لا يتعارض مع الطبيعة.

ثانيا: اعمل دائمًا بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أشخاص الآخرين كغاية، لا مجرد وسيلة. ويؤكد كانط من خلال هذه القاعدة أن الإنسان غاية فى حد ذاته، وهو موضوع «الواجب» الأخلاقى. إن الكائن العاقل لدى كانط يعد غاية موضوعية وليس مجرد وسيلة لتحقيق مآرب خاصة، فالشخص الذى يسرق لا يرى الإنسانية فى ذاته، باعتبارها غاية فى ذاتها، بل هى وسيلة لتحقيق غرض خاص، ومن ثم يسقط من حسابه أن للأشخاص الآخرين حقوقًا باعتبارهم غايات، لا مجرد وسائل.

ثالثا: اعمل بحيث تكون إرادتك هى الإرادة المشروعة الكلية، ويجمع هذا المبدأ ما بين المبدأين السابقين إذ إنه يؤكد على خضوع



الإنسان للقانون، باعتباره مشرعاً لهذا القانون، وفى حالة خضوع الإرادة الإنسانية للقانون، فإنها - وباعتبارها غاية فى ذاتها - هى المصدر الأساسى لهذا القانون، أى أن خضوعها للقانون يعنى خضوعها لنفسها.

- وما يعنيه كانط بتشريع الإرادة للقانون هو إثبات الاستقلال الذاتى للإرادة الإنسانية، أى أنها إرادة حرة تصدر كل أفعالها عن طبيعتها، وهذه الإرادة الحرة، أو الإرادة الفردية الحرة مشتقة من فكرة «روسو» عن «الإرادة العامة» بوصفها المثل الأعلى لكل الإرادات الفردية. وتعد رؤية كانط لاستقلال الإرادة الإنسانية بمثابة التعبير عن حرية الإنسان، فالإنسان حر لأنه يشرع لنفسه وبنفسه. وأخيراً يميز «الواجب» الكانطى بين مملكة الفرد، أى مملكة الحرية، وبين مملكة الطبيعة أى مملكة العبودية، ومن ثم فالإنسان أو الفرد الحر ذو الإرادة الحرة (المستقلة) جوهر مملكة الحرية.

- عندما قامت حرب التحرير (الاستقلال) فى أمريكا (١٧٧٦-١٧٨٣) ضد الاستعمار الإنجليزى، كان كانط من أشد المتحمسين لهذه الحرب التحريرية. وقد عاصر كانط الثورة الفرنسية (١٧٨٩) وتابع بشغف أخبارها مؤيداً ومباركاً لشعاراتها عن الحرية والإخاء والمساواة. وبين تحمسه لتحرير (استقلال) أمريكا، ومباركته الثورة الفرنسية يتبدى إيمانه العميق بقيم الحرية الفردية. ويدفع تحمس كانط للحرية الفردية إلى السخرية من كل القيود المكبلة للإنسان، وأن ينظر إلى مسألة تقرير ما هو خير، وما هو شر بالنسبة للإنسان بوصفه نوعاً من الطغيان، والديكتاتورية. وهذا ما يقدمه فى مقالته: ما التنوير ؟



فيرى أن التنوير (الاستنارة العقلانية) هو تجاوز الإنسان لحالة القصور والذى يعنى عدم قدرة الإنسان على التصرف بوعى، وتصميم وشجاعة بإرادته الحرة، ولذا فإن شعار التنوير عنده هو: كن شجاعاً وفكر بنفسك، أى قدرتك على الفهم، وفى هذا السياق يعرف كانط الحرية الأخلاقية فيقول: إنها حرية الإرادة أى الاستقلال الذاتى.

- يعد كانط من أكبر المناهضين للنظام الإقطاعى، ويعطى «كانط» الدولة الحق فى نزع ملكية النبلاء وأصحاب الفرق العسكرية والدينية، مقابل تعويض عن الملكية المنزوعة، ويجب على الدولة أن تعالج الامتيازات الطبقية بطرق تدريجية. وما يعنيه كانط بالمساواة تحديداً هو المساواة أمام القانون ومن بين المبادئ التى تتضمن المساواة:

أولاً: من حق كل فرد أن يمنع الآخرين من القيام بأفعالهم متى كانت تلك الأفعال لا تطابق مصالحه المشروعة.

ثانيًا: يجب أن تكون التزاماتنا تجاه الدولة واحدة، أى ألا يتهرب أحد من دفع الضرائب، أو أداء الخدمة العسكرية إلخ.

ثالثًا: يجب على جميع المواطنين المشاركة بصورة متساوية فى الواجبات التى يفرضها صاحب السيادة.

رابعًا: أن يتساوى الجميع عند تطبيق القانون بصرف النظر عن طبقته أو ثروته.

ب- جيريمى بنتام

- يعد جيريمى بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢) الرائد الأول لما يسمى «بالراديكالية الفلسفية» وتعنى هذه الراديكالية جملة الإصلاحات

القانونية، الاقتصادية، السياسية والتى يربطها جميعها حقيقة مؤداها: أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ومن أجل تحقيق هذا المبدأ أراد بنتام أن يحول الدراسات الأخلاقية إلى علم واقعى، قائم على أسس نفعية، وفقاً لخضوع الإنسان لمعايير اللذة والألم، ولذا فقد أنشأ «علم حساب اللذات»، وهو علم قائم على الكم والمقدار ويؤسس لهذا العلم من منطلق أن الطبيعة وضعت الجنس البشرى تحت حكم سيدين مسيطرين: ١- الألم. ٢- اللذة. وهما وحدهما المشيران إلى ما ينبغى أن نفعله، ومن ثم فإن الخير والشر يمكن الحكم عليهما بحساب اللذة والألم المصاحب لنتائج الأفعال. ويحاول بنتام فى تأسيسه للأخلاق كعلم وضعى أن يماثل علم الطبيعة، الذى استطاع علماؤه أن يخضعوا ظواهر هذا العلم لمقاييسهم العلمية، ولمشابهة هذه المقاييس أو المعايير، كانت معاييره لقياس «اللذة» التى كان يراها المحرك الأول والباعث الدائم للأفعال الإنسانية، هى فى الوقت نفسه غاية السلوك الخيِّر.

- انصب اهتمام بنتام على الإصلاحات القانونية، ولتحقيق هذه الإصلاحات، على النحو الذى يريده، تحول بنتام إلى المبدأ الليبرالى بواسطة صديقه «جيمس مل» الذى أقنعه بأهمية أن يكون التمثيل (النيابى) فى البرلمان ليبراليا. ومن هذا المنطلق حاول تحرير الاقتصاد من سيطرة ملاك الأرض، إذ إنه يتحدث عن الحرية الاقتصادية بمعنى أن وظيفة الدولة ليست تنمية الثروة ولا خلق الرساميل - جمع رأس المال - بل تأمين الملكية وحيازة الثروة بعد تملكها. إنه يحدد وظيفة الدولة فى الحماية والقضاء فحسب. إن العناصر الليبرالية فى فلسفة بنتام الأخلاقية تكمن إلى حد بعيد فى مقدماتها المنطقية المفهومة



ضمنًا، فعندما قال بأكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، أكد أن يكون كل شخص محسوبًا بذاته فقط وألا ينضاف حساب آخر إليه، فإنه كان يستعين بمبدأ المساواة من القانون الطبيعي. وتبدو رؤية بنتام للتوفيق بين تحقق الحرية الفردية، فى مقابل سيادة المنفعة العامة، محاولة أراد بها الوصول إلى مبدأ القدر الأعظم والأوفى من السعادة، ليصبح شعار أعظم قدر من السعادة شعار مذهبه النفعى ليكون أكثر أمانة مع نزعته الفردية، فالمنفعة عنده هى الأساس المعقول لجعل التصرف أمرًا مفروضًا وإجباريًّا، فحقوق الملكية تبررها بوجه عام الحاجة إلى الأمن، وأمن الملكية شرط كبير لتحقيق أكبر قدر من السعادة، وتبدو الملكية عنده مرادفة للمنفعة، إذ تعنى المنفعة ملكية أى شىء قد تأتى منه فائدة، مصلحة، لذة، خير أو سعادة.

٦- الليبرالية السياسية

- جون ستيوارت مل

– فى القرن الثامن عشر أثار «ديفيد هيوم» D. Hume إشكالاً حين قال: كيف يمكن أن تتعادل مصالح المحكومين مع مصالح الحاكمين ؟ وقد اعتقد «بنتام» و«جيمس مل» فى القرن الذى يليه (التاسع عشر) أنهما قد وفقا إلى حل هذا الإشكال عن طريق الديمقراطية، لكن القدر لم يمهلهما حتى يدركا كتاب «ألكسيس دوتوكيفيل» : الديمقراطية فى أمريكا، الذى أبان أوجه المخاطر فى الممارسة الديمقراطية، لكن جون ستيوارت مل اطلع على هذا الكتاب، ومن ثم كتب مؤلفه «فى الحرية» On liberty ليدق جرس الإنذار فى مواجهة الزحف الديمقراطى (المتأمرك) الآتى إلى أوروبا. أراد «مل» أن يتجنب الناس هذه

المخاطر من خلال الوعى بمجال الحرية الاجتماعية التى يمارسها الفرد فى مواجهة سلطة المجتمع عليه، وهذا الوعى يتمثل فى إدراك حقوق وواجبات كل منهما، أى الفرد والمجتمع معًا. وفى هذا الإطار، يؤكد «مل» على طبيعة العلاقة بين حرية الفرد وحدودها التى يدين بها الفرد للمجتمع، فيرى أنه إذا كان يعيش داخل مجتمع يوفر له أسباب الأمان والحماية، فإن الفرد، فى المقابل مدين للمجتمع بالتقيد بسلوك تجاه أقرانه، فلا يضر بمصالحهم أو اهتماماتهم من خلال إطار قانونى صريح أو ضمنى. والمبرر الوحيد الذى يتيح للناس أن يتدخلوا فى حرية الفرد وتصرفاته هو حماية أنفسهم منه.

- يقر «مل» بأن ثمة نطاقًا لحياة الفرد لا يجوز للمجتمع أن يدخل إليه، وهذا النطاق يحوى تصرفات الفرد التى لا تمس بالضرر الآخرين. وعلى مر العصور كان النزاع بين الفرد والسلطة منبثقًا على الدوام من حدود حريته المسموح بها، ورغبة السلطة المستمرة فى فرض سيطرتها. ولذا كان هدف الأفراد على الدوام وضع حدود لسلطة الحكام، وهذه الحدود تقابل حرياتهم، وانطلقوا فى تحديدهم من خلال طريقين:

الأول: الاعتراف بحصانات، أى حقوق أو حريات سياسية، ويعد انتهاك الحاكم لتلك الحصانات مبررًا للمقاومة أو العصيان العام.

الثانى: إقامة ضوابط دستورية، وهى ضوابط تحظى بموافقة أفراد المجتمع أو نوابه، وهى شرط ضرورى لقيام السلطة الحاكمة بأعبائها. وقد نجح الطريق (الأول) أى الاعتراف بالحصانات لكن (الثانى) أى الضوابط الدستورية لم يلق النجاح المناسب، لكنه صار أمل كل عشاق الحرية فى أنحاء العالم.

- وقد سيطر شعور عام خلال جيل من الليبراليين السابقين على «مل» أن السلطة ليست إلا سلطة الأمة معبرة عن ذاتها مجتمعة، وقد رأى بعض المفكرين أو الطبقات البارزة فى المجتمع الأوروبى، والذين تتعارض مصلحتهم مع الديمقراطية، أن تقييد سلطة الحكومة لم يفقد شيئًا من أهميتها، لأن من بيدهم مقاليد السلطة مسئولون أمام المجتمع أو أقوى أحزابه. ومن جهة أخرى، كان من يدرك أن هذا الاستبداد القائم فى مجتمع ما ومن خلال صورة اجتماعية معينة، يوقع الرهبة فى النفس مثل غيره من صنوف الاستبداد مادامت ممارسته تمت من خلال أعمال السلطات العامة أو الحكومية، ذلك لأن هذا الاستبداد الاجتماعى أكثر رعبًا من الاستبداد السياسى، فهو يدخل إلى تفاصيل الحياة اليومية، ويستعبد الروح، ولا يتيح مجالاً للإفلات، ومن ثم فالحماية من استبداد الحاكم ليست وحدها، وإنما هناك حاجة دائمة للحماية من استبداد الرأى أو الشعور السائد، فالمجتمع يصبح عاملاً مهمًا فى العلاقة بين الفرد والحكومة. وقد كان «مل» يخشى وجود رأى عام ظالم وغير متسامح، وذلك لأن المذهب الفردى الذى انطوت عليه الليبرالية فى أوائل عهدها غير واف، وهذا «مل» شخصيًا، فقد كان استبداد الرأى العام فى إنجلترا أشد وطأة من سلطة القانون. فقد تزايد الحرص على التدخل المباشر من قبل السلطتين: التشريعية، والتنفيذية فى السلوك الشخصى.

- ويحدد «مل» مجالات الحرية الفردية كالآتى:

أولا: المجال الباطنى للشعور، أى حرية الضمير وحرية الفكر والشعور، وكذلك حرية مطلقة فى الرأى والعاطفة. ويقول «مل»:

«إنه إذا كان البشر قد أجمعوا على رأى واحد فى مقابل رأى آخر لشخص ما، فليس هناك مبرر لمنع البشر له من إبداء رأيه أكثر مما يبرر منعه لهم، متى امتلك السلطة»

الثاني: حرية الأذواق والأهداف، أى حرية الفرد فى صياغة حياته بالصورة التى يراها وتناسبه ومن خلال هذه الحرية تتكشف سمات وعلامات الإبداع والعبقرية.

ثالثا: حرية اجتماع الأفراد مع بعضهم البعض من أجل غرض ما، دون أن يؤدى ذلك إلى الإضرار بالآخرين. ويرفض «مل» أن تكون الحرية بغير قيود، وإلا كانت هناك فوضى، ومن المفروض أن يتضامن الرأى العام مع القوانين الوضعية فى وضع ما يردع وإقامة الحدود الفاصلة.

الفصل الثانى
مفهوم الحرية فى الفكر الليبرالى

يعد مفهوم الحرية واحدًا من أهم المفاهيم الفلسفية وأكثرها ثراء من حيث التعريف. ونحن هنا لسنا بصدد حصر لهذه التعريفات التى لا تحصى، لكننا نريد إيضاحًا لهذا المفهوم فى سياقه الليبرالى، هذا السياق الذى يتضمن آلية عمل أمكن من خلالها طرح المفهوم وفق مقتضيات الظروف والأحوال، وإن شئنا القول، وفق دواعٍ واقعية - تلقائية - بالمعنى الليبرالى، فرضتها ظروف معينة - دوافع إنسانية - وأيضًا تلبية لحاجة أيديولوجية - ليبرالية - أتاحت الفرصة لتعريف محدد أن يسود ولباقى التعريفات أن تتلاشى طبقًا لعدم ملاءمتها للتحقق الليبرالى.

حقًّا، إن الحرية واقعة (كما يقول برجسون). إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحًا وجلاء، لكن الإنسان كثيرًا ما يحاول أن يقبض عليها «فى حالة تلبس» (إن صح هذا التعبير). ولهذا نراه يسعى جاهدًا فى سبيل أن يلمسها كما يلمس أى موضوع محدد، أو شىء خارجى .... وربما كان مثل الحرية كمثل الحركة، فإن كلتيهما واقعة بينة بذاتها، وليس فى وسع الفكر المجرد أن يفهمها أو يجد لها تفسيرًا منطقيًّا معقولاً.

ومن زاوية المشابهة بين الحرية والحركة يمكن الحديث عن الحرية بوصفها آلية. فالحرية مرتبطة بحاجات الإنسان كما يرتبط مفهوم

الحركة بالحركة السارية فى العالم ، وكما يتغير مفهوم الحرية الليبرالية ليلائم - آليًا - غرضًا أو مصلحة بعينها لفئة أو طبقة معينة أو جماعة محددة ، يتغير مفهوم الحركة من مكان لآخر ، فهى انعدام مكان لاكتساب مكان آخر . إنه انتفاء للغائية - تصور أرسطو - ليصبح الفاعل - تصور هوبز - مجموعة من الأغراض - بالمعنى الليبرالى: صعود الطبقة الوسطى اجتماعيًا مثلاً - إنها إذن الحاجة لا الغاية هى التى تدفع مفهوم الحرية الليبرالية لأن يأخذ مواقف محددة بين الحركة - الإيجاب - السكون - السلب. إن ثمة مشابهة - إن جاز التعبير - بين مبدأ القصور الذاتى يعنى أن الشىء المتحرك ، يظل متحركا بنفس طريقته ، وبنفس سرعته ما لم يعقه تدخل الدولة. إن الحركة التلقائية بالمعنى الليبرالى هى المدخل الحقيقى إلى الحرية. لا يوجد تخطيط إنسانى معتمد (أو غائية) بل هناك يد خفية «آدم سميث - تتيح لسير الدوافع الإنسانية - التلقائية - وكل إنسانية فى ذاتها أن تحقق أكبر قدر من الخير للمجتمع ، فالحركة وفقًا لصورتها الآلية تبدو مشابهة لمفهوم الحرية الليبرالى - التلقائى - والذى يعمل ليس من أجل نمو أو تطور يعنى التحقق - وعى بالذات - بل تواصل لا نهائى - صيرورة ليبرالية لا تنقطع - أو كما يعبر عنه آدم سميث: دع رجل الأعمال يحرر نفسه أولاً ، وسيحرر حينذاك البشرية .

١- التصور الليبرالى للطبيعة الإنسانية

- إذا كانت النظرة الآلية للحركة فى القرن السابع عشر قد مهد ت الطريق لتصور آلى للحرية فى صورتها السلبية ، فإن القرن الثامن عشر قد طرح التصور ذاته وعلى يد أحد المفكرين المحسوبين على الفكر



الليبرالى - ديفيد هيوم - الذى رأى أن التزامنا الأخلاقى هو التزام طبيعى (غير إرادى) ويخلق نسقًا من القوانين والعقوبات، التزام بأن نكون عادلين - نوعية الدافع فحسب. إنه رفض صريح لنظرية العقد الاجتماعى بمعنى الالتزام السياسى. فالضرورة هى التى تحكم أفعالنا الإنسانية - مثلما تحكم الأحداث الطبيعية - وهذا الاطراد فى السلوك الإنسانى يعكس نوعًا من الارتباط بين دوافعنا وأفعالنا. ليس ثمة إرادة حرة، بل ثمة دوافع سيكولوجية تفضى إلى أفعال تلقائية. فالنفس الإنسانية ليس بها علة ومعلول، بل تعاقب بين الظواهر. وقد تبنت ليبرالية القرن التاسع عشر - عصر التألق الليبرالى - هذه الرؤية على يد ليبرالى ذى تأثير عظيم على الفكر الليبرالى عامة وهو «جون سيتوارت مل» الذى فسر الظواهر الاجتماعية من منطلق سيكولوجى. وقد دلل مل على أن كل الظواهر الاجتماعية هى من ظواهر الطبيعة البشرية .. ومن ثم فإن ظواهر الفكر، الشعور، الموقف الإنسانى، جميعها خاضعة لقوانين راسخة. ويستطرد مل فيقول: إنه ليس لأفراد مجتمع ما خصائص متمايزة عن تلك المستمدة من قوانين طبيعة الفرد نفسه والتى يمكن أن ترد إليها دائمًا .. حاول مل من خلال رؤيته السيكولوجية أن يعقد آصرة قوية بين الديموقراطية والرأسمالية كما حاول فى الوقت نفسه أن يقدم صياغة عقلانية للمبادئ التى يمكنها تبرير أغراض ونجاحات رأسمالية الطبقة الوسطى (البرجوازية) ومن أجل صياغة مفهوم للحرية اضطر مل للوقوع فى التناقض، ففى المجال العلمى (السياسى) دافع مل دفاعًا عظيمًا عن الحرية الفردية فى ظل مجتمع ليبرالى يستند إلى قوانين دستورية تحمى هذه الحرية

وتصونها ضد الاستبداد، لكنه عندما تعرض للمفهوم الميتافيزيقى للحرية أنكر الفعل الحر. إن آلية القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، جعلت من الإنسان حيوانًا طبيعيًا أو آلة، أو بالمعنى العقلانى - المشتق من ديكارت - أشبه ما يكون بنظرية هندسية. إن الإنسان خاضع لمؤثرات خارجية، وفى الوقت نفسه لدوافع نفسية داخلية يمكن تحليلها - تحليل هوبز للطبيعة البشرية - لفهم طبيعته وتبدو هذه الرؤية الفلسفية متسقة مع الرؤية الاقتصادية الاجتماعية التى تبناها عدد كبير من الليبراليين الرواد، آدم سميث، هيوم، مل، فجميعهم قالوا بالأفعال التلقائية أو النظام التلقائى للأفعال الإنسانية.

- ومثلما كان هوبز مفتونًا بالنظرة المادية - العلمية التى أكدتها اكتشافات جاليليو - هارفى، كان الليبراليون الذين أتوا بعده مأخوذين بذلك الانتصار الذى حققته الطبقة الوسطى بملكياتها المتعددة - فى البدء كانت الأرض، ثم المصنع الصغير (الآلة) ثم الاستحواذ الأكبر أو ملكية وسائل الإنتاج. كانت المادية فى جوهرها رد فعل لروحانية الكنيسة الجامدة - غير الخلاقة - وسيطرة غير مبررة - عمليًا - للإقطاع فانكشفت فى ضوئها تلك النوازع أو الدوافع الإنسانية - الحراك الداخلى - بعد تحليل واف وأصيل للطبيعة الإنسانية - هوبز - ليبدأ حراك خارجى - الثورة الصناعية المعمدة بتثوير فكرى مصاحب - يلخصه «لوك» فى تأكيده على قيمة العمل الذى يخلق الملكية، وبالتالى يحقق الحرية. ويأتى «مل» ليحاول «حلقة وصل» فيعترف بالحرية كضرورة فى المجال الميتافيزيقى - اقتفاء أثر هوبز بطريقة مختلفة - ويؤكد على الحرية الفردية من منطلق دستورى - الجانب السياسى والاجتماعى (العلمى)



لیدعم مقولات الدیموقراطیة اللیبرالیة التی طرحها «لوك» من قبله.
إن الجدید فی النظرة إلی الحریة أو مفهوم الحریة اللیبرالیة لم یأت من المفكرین - اللیبرالیین - بل أتی من التغیرات الاجتماعیة التی صنعتها الثورة الصناعیة - من ملكیة الأرض إلی ملكیة وسائل الإنتاج، والتی یصاحبها قدر كبیر من التخصص (الرأسمالیة الحدیثة)، فلم تكن الفردیة الحدیثة إذن، فی جانب منها علی الأقل هی نتیجة درجة هائلة من التخصص فی المجتمع الصناعی، بل یمكن النظر أیضًا إلی أن الحریة الفردیة الحدیثة أو الحریة اللیبرالیة كانت مرتبطة علی نحو مضاد لمبادئها بالمجتمع الصناعی الحدیث بما أفرزه من آلیات اجتماعیة شكلت ملامح جدل الإیجاب والسلب الدائر فی التقلید اللیبرالی، فمن خلال الصراع الذی خاضه رجال الصناعة من أجل حریة العمل والإثراء، وُضع تنظیم جدید للاقتصاد. لقد اختارت الرأسمالیة الصناعیة اللیبرالیة وأصبح استخدام التقنیة الصناعیة شیئًا فشیئًا غالبًا، وتراكم رأس المال بفضل الربح، صار فی مركز النظام بالنسبة للمدافعین عنها، دینامیتها یضمنها رجال الأعمال، وحریة العمل، الرأسمالیة اللیبرالیة تعطی الحریة الكاملة للمبادرة الفردیة، أو علی الأصح لأولئك الذین یملكون. الدولة لا تلعب فیها إلا دورًا هامشیًّا - دور شرطی - وأكثر ما یطلب من الدولة أن تكافح اللوائح القدیمة من أجل تأسیس «دعه یعمل» وربما أیضًا «دعه یمر» لكن دورها كشرطی، مع ذلك، لیس بدون علاقة مع حریة «الأقویاء» جیشها وبولیسها یحطمان معارضة العمال ویحمیان الملكیة ضد هجمات الطبقة الخطرة.

- أصبح رجال الصناعة مصدر التحولات الاجتماعية كما صارت النظرة الآلية للإنسان - الفكرة المادية المبسطة - آلية عمل الحرية فى التقليد الليبرالى - صورة التقنية المعقدة - لقد حول المصنع الحديث العامل (الفرد) إلى آلية بوصفه جزءاً من العملية الآلية ذاتها. إنه يشرف على الآلة بأسلوب نمطى متكرر - انتفاء فرديته المبدعة - وينحصر تفكيره المعبر عن حريته فى حجم الإنتاج وفقاً لقياسات محددة، سواء بالزيادة أو النقصان. ومن ثم أصبح العامل (الفرد) مندمجاً فى تلك المسايرة الآلية مفتقداً إلى تلك الطاقة أو القدرة الفردية المبدعة. أعاد المصنع الحديث تطبيق مقولة هوبز: الإنسان بوصفه آلية، نموذج الحرية السلبية على الرأسمالية الليبرالية، وذلك بإدماجه ذاتياً فى المسايرة الآلية أو ذلك النموذج الصناعى للرأسمالية الحديثة. وإزاء هذا الموقف جاء رد الفعل من الحركة العمالية ضد الثورة الصناعية التى رأت فى الآلة نموذج القيد الذى ينبغى تحطيمه لنيل الحرية، أو ما عرف باسم «لوديزم» نسبة لفرنسا، بلجيكا، إنجلترا.

- لذا بدأت الأيديولوجية الليبرالية تحمل عبء الإصلاح على عاتقها، خاصة وأن القائمين بالعملية الإنتاجية لم يسعهم فهم هذا التحول الخطير: تحول الإنسان (الفرد) إلى ترس فى آلة. ولذا تصور البعض منهم أن تنظيم العمل قد يصلح ما أفسدته الآلة، وفى الوقت نفسه يدخل الطمأنينة إلى قلب العامل، وأيضاً يحسن من مستواه المعيشى. وهم إذ يفعلون هذا يطالبون الأفراد (العمال) أن يسلموا زمام حرياتهم الفردية فى أيدى من يحاول أن يخلصهم من عبء هذا القهر: «ليس مطلوباً منكم التفكير، هناك أناس مدفوع لهم لأجل هذا».



٢- الحرية: من الفرد إلى المجتمع

ومنذ تأكيد القرن السابع عشر على النزعة الفردية فى صورتها الخالصة، من ثم أُطلق العنان للفرد كى يحقق ذاته، غير مهتم بالذات الجماعية لينتج فى النهاية نمطًا من الأنانية. وقد ساندته أفكار القرن الثامن عشر بدعاويها العقلانية عن قدرات الإنسان غير المحدودة - المعرفة الشاملة - فى الإحاطة بكل الأمور التى تجعله يصنع حضارته على النحو الذى يريده - صورة النظام المعتمد. وقد عانت المبادئ الليبرالية مأزق التهمة التى ألصقت بها، بوصفها تعبيرًا صريحًا عن الأنانية. وهذا ما حاول القرن التاسع عشر تداركه، لتحظى الليبرالية بتألقها الفكرى حتى مطلع القرن العشرين (١٩١٤).

وكلما توالت سنوات القرن التاسع عشر، تزايد حجم التشريع الاجتماعي باطراد، إلى أن قام البرلمان فى الواقع بنهاية الربع الثالث من القرن – وحسب رأى المراقبين – بنبذ «المذهب الفردى» بوصفه المبدأ الموجه له، وتقبل «المذهب الجماعى».

وقد اتخذت الليبرالية كما كانت مفهومة موقف الدفاع وجرت فى خط مضاد للأفكار الليبرالية المسلم بها .. إن ما أطلق عليه «دايس» اسم المذهب الجماعى لم يكن فلسفة بالتأكيد، وقد يكون الوصف الأدق أنه دفاع عفوى ضد ما انطوت عليه الثورة الصناعية من اتجاه تجريبى اجتماعى، وضد ما اتسمت به من التهور سياسة شجعت التصنيع دون اتخاذ الضمانات التى تحول دون ما يترتب عليه من تحطيم .. اضطرت الليبرالية إذن، وفى ضوء التحولات الاجتماعية فى القرن التاسع عشر أن تغير جلدها «الفردى» والذى صاحبه مفهوم سلبى



للحرية الفردية: انعدام العوائق أو عدم تدخل الدولة فى المجال الفردى، ليصبح بوسع الفرد أن يمضى قدمًا إلى الأمام فى البحث عن الثروة، الملكية الخاصة أو سعادته الخاصة - النفعية فى حدودها الضيقة - إننا بصدد خروج ليبرالى من حيز «الفردية» غير الملائم اجتماعيًا إلى حيز أكبر وأكثر اتساعا «القومية» فقد حاولت ليبرالية القرن التاسع عشر أن تعلن عن نفسها بوصفها فلسفة اجتماعية لا مجرد أيديولوجيا للطبقة الوسطى - الأفراد المالكين - هذا ما حاوله «جون ستيوارت مل»، و«هربرت سبنسر» (١٨٢٠-١٩٠٣)، فقد رأى الأول أنه لا يمكن قيام حكومة ليبرالية دون أن يسبقها وجود مجتمع ليبرالى، وبإيجاز، إنه من المرغوب فيه أن تؤكد الفردية ذاتها، فى المسائل التى لا تخص الآخرين بصورة أساسية. بينما رأى الثانى «سبنسر» أنه يمكن قيام نموذج تركيبى بالربط بين علم الأحياء وعلم الاجتماع أو وجود الرفاهية الاجتماعية مع بقاء الأصلح. إنه اشتقاق واضح من الداروينية الاجتماعية، والتى أوضح فيها داروين (١٨٠٩-١٨٢٢) أن المجتمع الإنسانى، والطبيعة البيولوجية شىء واحد.

وبناء على ذلك، لابد أن يحكم هذا المجتمع الإنسانى القوانين نفسها، المنافسة والصراع والعدوان. ولابد أن تقاتل الأمم بعضها بعضًا من أجل البقاء، مثل الكائنات العضوية، وإلا فسوف تتعرض للفناء - أصداء هوبز تتردد من جديد - كانت الرؤية الاجتماعية هى السبيل لتصحيح المسار الليبرالى، مع محاولة الاحتفاظ بالحرية الفردية فى سياق اجتماعى، فالمطلب الليبرالى بالنسبة للحرية والمفهوم الليبرالى للحرية، كان لهما نتائج إيجابية، وأخرى سلبية، فمن ناحية تم طرح



نمط جديد من المجتمع، الدولة، يشجع كلاهما الاستقلال الذاتى، المطالب الفردية. ومن ناحية أخرى، ربما كان الليبراليون الأوائل واعين بدرجة كافية بأن حق الحرية ما لم يتم مراجعته عن طريق القدر الأعظم من نبالة الغرض، فإنهم يمنحون حقًا مطلقًا لتراكم من الثروة المادية - قاس وغير محدود. ولذا وعى الليبراليون (الإيجابيون) فى القرن التاسع عشر، والقرن العشرين النتائج التاريخية لمبدأ الاتفاق (التعاقد) Consent الحر المتبادل فى الحياة الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية وسرعة الاستجابة للحجة الاشتراكية القائلة بأن الحرية الاقتصادية عنت غالبًا انعدام العدالة الاجتماعية. ومن هذا المنطلق، حرص أنصار المذهب المحافظ الجديد (هايك ١٨٩٩،-١٩٩٢)، فريدمان (١٩١٢- ....) على تبنى وجهة النظر القائلة بالمفهوم السلبى للحرية - انعدام القسر - باعتبار أن الافتراضات الاقتصادية الليبرالية الحديثة تميل باتجاه الاشتراكية. ولذا جاء ارتباطهم الوثيق بالليبرالية الكلاسيكية - آدم سميث، هيوم - المعارضة بقوة لدولة الرفاهية أو الرعاية الاجتماعية المؤيدة للتدخل فى الشئون الاقتصادية.

وعلى الدرب الاجتماعى الذى سار فيه «مل» والذى حاول من خلاله إضفاء الطابع الاجتماعى على الفردية الليبرالية استمر تيار ليبرالى من القائلين بالحرية الإيجابية فى عملة من أجل وضع إطار اجتماعى للحرية الليبرالية. ويعد «توماس هل جرين» (١٨٣٦-١٨٨٢) من مثالى أكسفورد، وهو أحد الليبراليين الذين واجهتهم مشكلة فلسفية عميقة، وهى تلك المقابلة أو المواجهة بين طبيعة الشخصية

الفردية، وطبيعة التجمع الاجتماعى، وكيفية قيام علاقة بين الاثنين ؟ وقد حاول هؤلاء بيان أن الشخصية الفردية «تتحقق» من خلال الدور المهم، والذى تلعبه فى حياه المجتمع. فقد عرف جرين الحرية بوصفها القوة أو القدرة الإيجابية على فعل أو التمتع بشىء ما له قيمة ما أكبر من كونه مجرد فعل أو متعة، وأيضًا مشاركة الآخرين لنا فى هذا الشىء الذى نقوم بفعله أو التمتع به . .

إن ما يحاول جرين تأكيده، أن الحرية ليست فى متناول الجميع - المعنى العام - أما ما يقصده بالمعنى الخاص، أن هؤلاء الذين يعيشون فى ظل الظروف الاقتصادية القاسية التى عاشتها إنجلترا كمجتمع صناعى آنذاك، ليس بوسعهم أن يكونوا أحرارًا بهذا المعنى. ولذا يلزم جرين الدولة بالتدخل لصالح هؤلاء المعدمين، فإنً ثمة حديثًا ليبراليًا مختلفاً قد بدأ يتردد منذ «مل» الذى نبذ أفكار «ريكاردو» - فى أواخر حياته - متطلعًا إلى الاشتراكية للخلاص من صورة البؤس الاقتصادى الذى كان يهيمن على الطبقات الكادحة، نتاج الرأسمالية فى القرن التاسع عشر ومحاولة لرأب الصدع الليبرالى، يسلم جرين بأن ثمة حقوقًا سياسية ذات أصل اجتماعى - لا أصل طبيعى كما ادعى الليبراليون الرواد فى حديثهم عن الحقوق الطبيعية للأفراد - صورة القانون الطبيعى. إن مصطلح «حق» يتضمن التزامًا من قبل الآخر . . وبشرط تعريف الالتزامات الحقيقية من قبل أصحابها . .

أدرك «جرين» أن الليبرالية المبكرة لم تفهم بالقدر الكافى طبيعة البشر الاجتماعية، أو أنها لم تعط انتباهًا لهذا الأمر، فنظرية «لوك» عن الحقوق الطبيعية للإنسان – على سبيل المثال – لم توضح تطور



الإنسان مقترنًا بالمجتمع، كذلك جاء اقتران الحرية بالملكية الخاصة - لدى الليبرالية المبكرة - دون اعتبار اجتماعى، أى ملكية الفرد من خلال مجتمع يشجع هذه الملكية دافعًا للفصل بين مفهوم الحرية الليبرالية والحرية فى نطاقها الأشمل - الحرية الاجتماعية - وفى هذا السياق يرفض جرين أن تكون ثمة حرية يمكن أن يشار إليها بأنها الحرية الحقيقية. فلو كان للحرية معنى مع الأخلاق فيجب أن تعنى أكثر من كونها حرية واحدة، فالإنسان أو مجموعة من البشر قد تتمتع بالحرية على حساب الآخرين.

أدرك «هوبهاوس» Hobhouse : أن الإنسان لم يبدأ حياته بوصفه ذرات منعزلة، بل بوصفه كائنًا اجتماعيًا. فقد عاش البشر فى كل العصور فى مجتمعات، لكن هذا البعد الاجتماعى لم يجعل «هوبهاوس» ينسى الحرية الفردية التى تميز الليبرالية فى صميمها. ولذا فهو يعلن: إن لب الليبرالية فهم أن التقدم ليس اختراعًا آليًا، لكنه تحرير طاقة روحانية حية. ويحاول «هوبهاوس» أن يجهز الليبرالية لمواجهة التحدى بالبحث فى مصطلحات المذهب النقدى المحافظ والاشتراكى داخل التقليد الليبرالى. وهى أن الحقوق السياسية التى يتم تناولها معزولة عن سياقها التاريخى والاجتماعى هى محض خيال، فبالنسبة للظروف الحديثة المعقدة، غالبًا ما تكون الحرية ومبدأ حرية العمل متعارضين. حاول الليبراليون المحدثون (جرين وهوبهاوس) استكمال المشوار الذى بدأ «بمل» فى أواخر حياته فى أن يطوعوا موارد الدولة من أجل تعزيز أو تشجيع كُلٍّ من تحقق المساواة الاجتماعية والخير العام، مع البحث عن توسيع نطاق الحرية

الفردية. فبرغم معرفتهما بالتعارض القائم بين الحرية، ومبدأ حرية - إلا أنهما سلما بمبدأ حرية العمل بكل متضمناته الإيجابية والسلبية. إذ إن هذا المبدأ قد استطاع القضاء على ذلك التمايز القديم بين الطبقات، الأفراد. وفى الوقت نفسه، دعم الاختلاف في الرأى، حرية التعبير عن المشاعر السياسية والدينية. وإذا كان الليبراليون الكلاسيكيون قد عنوا بالحرية: انعدام العوائق السياسية عن الفعالية الإرادية - المعنى السلبى فإن الليبراليين المحدثين قد وسعوا مدى هذا المفهوم ليشمل انعدام العوائق الاقتصادية والاجتماعية عن حرية الإرادة، أيضًا تحقيق الذات. وعلى الطرف المقابل، من التقليد الليبرالى الإنجليزى، كان التقليد الليبرالى الفرنسى معبرًا عن الروح الاجتماعية أو ذلك المفهوم الإيجابى للحرية. ولذا كان حديث الليبراليين الفرنسيين عن الفردية بوصفها تهديدًا للنظام الاجتماعى الذى يعنى التعددية. فهذه الفردية، أو فلنقل إن شئنا، الحرية الفردية وفقًا للتقليد الليبرالى الإنجليزى فى بواكيره - آدم سميث، ديفيد هيوم، جون لوك - تعنى الحد الأدنى من تدخل الدولة، والحد الأقصى من الليبرالية السياسية. وقد عبر عن ذلك ببلاغة وإيجاز بنيامين كونستانت – ليبرالى كلاسيكى – عندما قال: يكون الجميع منفردًا طبقًا لأنانيته، فإنه لا يوجد شىء سوى الثرى Dust وعند حلول العاصفة، لن يبقى شىء غير الوحل Mire .

٣ - الحرية الإيجابية والحرية السلبية

وعندما نتحدث عن جدل السلب والإيجاب، فإن ثمة مسألة خلافية ينبغى إيضاحها، وهو أن تراث الحرية الغربى ليس تراثًا واحدًا. «فقد أصبح لدينا منذ تجريبية هيوم، وعقلانية «روسو» تراثان مختلفان



للحرية. ويتميز التراث الإنجليزى الناشىء من تجريبية هيوم بأنه تجريبى وغير نسقى، أما التراث الفرنسى فقد كان نظريًا وعقلانيًا. وقد قام التراث الإنجليزى فى نظرية الحرية على تفسير التقاليد والنظم التى نشأت ونمت بصورة تلقائية، ولم تكن مفهومة أبدًا بصورة تامة. أما التراث الفرنسى فقد كان هدفه إقامة اليوتوبيا، لكن محاولته هذه لم يصادفها النجاح أبدًا . . ويقدم أنصار المذهب العقلانى الحجة على أن التراث الفرنسى بافتراضاتهم المغرورة عن القدرات المحدودة للعقل الإنسانى، كان عاملاً مؤثرًا فى تطور نظرية الحرية. بينما لم يسهم التراث الإنجليزى إلا بالقليل فى هذا التطور وفى الحقيقة يعد هذا التمييز غامضًا. فما نسميه التراث الفرنسى للحرة قد نشأ بصورة كبيرة من محاولة تفسير النظم البريطانية، وعن وصف الكتاب الفرنسيين لهذه النظم انتقلت مفاهيمها وتصوراتها إلى بلدان العالم الأخرى.

غير أن وجود تراثين لا يعنى أن أحدهما يتبنى مفهومًا محددًا للحرية سواء كان إيجابيًا أم سلبيًا. فبداخل كل تراث جدل قائم بين السلب والإيجاب. ويحدث الشىء نفسه داخل التقليد الليبرالى ذاته. وحيث إن المفاهيم السلبية - الإيجابية تخص كل مفكر ليبرالى على حدة، فإنه لا يمكن تحديد نسق معين للحرية السلبية أو الإيجابية بداخل التقليد الليبرالى.

ومن منطلق براجماتى يتعامل جون ديوى (١٨٥٩-١٩٥٢) الفيلسوف الأمريكى الليبرالى مع مفهوم الحرية من خلال الواقع النفسى والاجتماعى للحرية الماثل فى الخبرة الإنسانية ويرفض «ديوى» رؤية الحرية من خلال القانون، هذا القانون الذى يمثل



هيمنة وسلطة لا علاقة لمفهوم الحرية بهما. كما أن الهروب السلبى - نمط الحرية السلبية- لا يمنحنا الحرية فهذه الحرية تتبدى فى ضوء مجريات الواقع وأحداثه. ومن هذه الزاوية تتحقق الحرية بمقوماتها الثلاث:

١- تتضمن الحرية كفاءة فى العمل ومقدرة على تنفيذ الخطط مع انتفاء الصعوبات والعقبات المثبطة.

٢- تحتوى الحرية أيضًا القدرة على تنويع الخطط، وإحداث تغيير فى العمل والتعامل مع كل ما هو جديد.

٣- تعنى الحرية إمكانية أن تصبح الرغبة والاختيار عاملين مؤثرين فى الأحداث .. إنها نمط من الحرية الإيجابية الملائمة لمجتمع يشجع على المغامرة والمخاطرة - الرأسمالية الأمريكية - ومن ثم فإن مفهوم الحرية عند ديوى، أو القدرة على الفعل يعنى السعى إلى القوة بمعانيها المتعددة لكن بشرط عامل الذكاء الإنسانى الذى يقوم بتوزيع مختلف القوى وتنسيقها على نحو مناسب

وعلى نحو مختلف، فإن الليبراليين الكلاسيكيين الجدد - الليبراليين الإيجابيين المعاصرين - جون تشابمان J.Chapman وجون رولز J. Rawls (١٩٢١-٢٠٠١)، رأيا أنه لا خطر من إدخال مبادئ عدالة التوزيع فى النظرية الليبرالية. إن الذى يثير القلق فى عقول الغربيين ليس سوى الاعتقاد بأن الحرية التى يبحث عنها البشر تختلف وفقًا لظروفهم الاقتصادية أو الاجتماعية. لكن الأقلية Minority التى تملك هذه الحرية تنالها عن طريق الاستغلال، أو على الأقل بتحاشيها تلك النظرة المتفرسة Gaze لجماهير الأغلبية العريضة التى لا تملكها.

ومن عدالة التوزيع المفتقدة، إلى الحرية الفردية المسلوبة، جاءت تعديلات الليبراليين الإيجابيين الذين رأوا أن عدم المساواة الاقتصادية يمكن تبريرها من خلال فهم أعضاء المجتمع ذوى الامتيازات بأنهم يستمدون فائدتهم الاقتصادية من التفاوتات الاجتماعية. ومتى قامت التفاوتات (فى الدخل) على الاختلاف فى القدرة الإنتاجية، وتحجيم التفاوت الاجتماعى عن طريق العقلانية الاقتصادية، فإن كل أشكال الاحتكار Monopoly احتكار القلة Oligopoly يمكن التخلص منها ليسود مذهب سيادة المستهلك.

ومن منطلق الاستدلال العقلى على القواعد المختارة لضبط السلوك الإنسانى، النظم الاجتماعية، الاقتصادية من خلال اتفاق جماعى وبالتالى اختيار المبادئ التى يمكن تعميمها. يحاول «رولز» أن يصحح مفهوم حالة الطبيعة عند فلاسفة العقد الاجتماعى أو ما يسميه الموقف الأصلى Original Position من خلال علاقة منطقية. لذا يعرض رولز شروطًا محددة ومؤكدة من خلال مصلحة الأفراد الخاصة، على أن يكون ذلك من خلال الاستدلال العقلانى، هذه المبادئ هى:

١- لكل شخص حق متكافئ فى ذلك النسق الشامل للحريات الأساسية بصورة متسقة مع نسق مماثل من الحرية للآخرين.

٢- ترتيب عدم المساواة فى الفرص والامتيازات الاقتصادية والاجتماعية كالآتى:

- أن تكون الفوائد العظمى لذوى الامتيازات الأدنى Least Advantages
- أن يرتبط ذلك بأوضاع ووظائف مفتوحة للجميع فى ظل تكافؤ الفرص.

وإذا كان «رولز» قد طرح نظريته فى العدالة كبديل نظرى متسق لمحتوى نظرية المنفعة، وما تمخض عنها من نظريات - البراجماتية نموذجًا - فإنه قد استكمل فى مؤلفه الضخم «الليبرالية السياسية (١٩٩٣) محاولته بالتساؤل: كيف يمكن أن يحكم مجتمع العدل بوصفه انعدام التعسف والذى يظهر فى نظرية العدل - بمعنى يرادف نظرية - ليكون مفهومًا طوال الوقت أنه متلائم مع حقيقة مذهب التعددية العقلانى - الليبرالى - وتم تنظيمه عن طريق إدراك سياسى للعدل. وعندما يتساءل رولز: هل الليبرالية السياسية ممكنة ؟ فإن إجابته تستلزم إيضاح سمتين مميزتين للعلاقة السياسية فى النظام الدستورى.

أولاً: علاقة الأشخاص بعضهم ببعض داخل البنية الأساسية للمجتمع، بنية المؤسسات الاجتماعية الأساسية التى تضمنا بالنشأة فحسب، ونرحل عنها بالموت وحده. وتبدو لنا أننا نجسدها بصورة واضحة. وليس بوسعنا أن نحدد لها مكانًا فى العالم الاجتماعى بكل ميزاتها وسوءاتها، وفقا لخيرنا أو حظنا العاثر. وأقول بأنه لا مكان لها لأننا لا نملك هوية اجتماعية أو غير اجتماعية بصورة قبلية. إننا لم نأت من مكان ما بطريقة ما فى هذا العالم الاجتماعى فالمجتمع السياسى مجتمع مغلق. وقد ألفنا أنفسنا بداخله، ولم نقم نحن بذلك. وفى الحقيقة، إننا لا نملك الدخول إليه، أو تركه طواعية أو بإرادتنا.

ثانيًا: إن السلطة السياسية دائمًا ما تكون سلطة قسرية Coercive ويتم دعمها باستعمال الحكومة للقوانين الرادعة أو العقوبات، وللحكومة وحدها سلطة استعمال القوة لتنفيذ القوانين. وفى النظام الدستورى، فإن السمة المميزة للعلاقة السياسية هى أن السلطة السياسية



سلطة شعبية بصورة أساسية. إنها سلطة مواطنين أحرار ومتساويين فى الحقوق والواجبات، بوصفها كيانًا جماعيًا وهذه السلطة مفروضة بصورة منتظمة على مواطنين بوصفهم أفرادًا وباعتبارهم أعضاء فى روابط اجتماعية. وبعض هذه الروابط قد لا يتم قبولها بوصفها تبريرًا للبيئة العامة للسلطة السياسية.

وفى الوقت الذى يلخص فيه «رولز» معنى الليبرالية السياسية من منطلق مجتمع ليبرالى تسوده عدالة التوزيع أو العدالة الاجتماعية بمفهومها العام، فإن هذا المعنى الإيجابى لليبرالية لم يكن حسمًا للجدل الليبرالى حول الحرية بمفهومها السلبى أو مفهومها الإيجابى، إذا إنه مازال فى الليبرالية المعاصرة من ينادى بالعودة إلى المبدأ الكلاسيكى لحرية العمل، ونبذ تدخل الدولة.



الفصل الثالث
الديمقراطية الليبرالية

ثمة مشكلتان تتعلقان بمعنى الديمقراطية الليبرالية: الأولى: تبدو مرتبطة بطبيعة العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية أو الدفع إلى اقترانهما بحيث يصل الأمر - فى أحيان كثيرة - إلى درجة الخلط بينهما عند العامة (غالبًا) أو اعتبارهما لفظين مترادفين، يدل كل منهما على الآخر. وإذا استطعنا التخلص من المشكلة الأولى بتحديد الآصرة القوية التى تجمعها - أو الظروف التى أتاحت الفرصة لهذا الاندماج الدال بينهما. حتى يبدو من الصعوبة إمكان الفصل بينهما؛ فإننا نواجه المشكلة الثانية: ماذا تعنى الديمقراطية الليبرالية ؟ كيف يمكن أن نطلق على فلان إنه ديمقراطى ليبرالى دون أن يكون ديمقراطيًا فقط أو ليبراليًا فحسب ؟ وسنحاول جاهدين أن نبين طبيعة هاتين المشكلتين فى سياق التطبيق الليبرالى للحرية، بافتراض أن الديمقراطية الليبرالية تعنى للمفهوم الليبرالى آلية عمل لتطبيق مفهوم الحرية الليبرالى. ويبقى التساؤل الأخير: هل استطاعت الديمقراطية الليبرالية أن تضفى طابعًا مميزًا على هذا المفهوم ؟ وبحثًا عن الإجابة لهذا التساؤل، سنحاول تفسير معنى الديمقراطية الليبرالية فى ضوء ارتباطها بمفهوم الحرية الليبرالى .

١- الديمقراطية فى سياق تاريخى

بداية ربما جاء ارتباط الليبرالية بالديمقراطية من التقليد الديمقراطى اليونانى. والذى رأى مهمة الديمقراطية فى نظر الأثينيين هى إقامة حكم القانون، وحماية الملكية، وهو الأمر الطبيعى عندما يكون معظم المواطنين ملاكًا وهذه الحقيقة قد رغبت فيها الطبقات الثرية.

إن الابتكار اليونانى لمصطلح «ديمقراطية» Democracy أو ديموس Demmos فى اليونانية الذى يعنى حرفيًّا حكم الشعب (لنفسه وبنفسه) أكثر من كونه حكم أى جزء، طبقة، جماعات نفوذ معينة. لم يكن المقصد بالمعنى السياسى الحرفى حكم الشعب أى كل الناس الذين يؤلفون مجتمعًا ما، بل المواطنين الملاك على وجه الدقة - الفردية التملكية أو المالكة بالمفهوم الليبرالى - «فعند تعميم المواطنة الأثينية بين كل من استحقها، الملاك غالبًا، خطا «كليثنيس» الخطوة الثورية فى دستوره نحو القضاء على الهياكل القبلية القديمة التى كانت قائمة على صلة الدم بين أعضائها، وذلك أن وضع تنظيمًا انتخابيًّا جديدًا محل القبائل القديمة بكل أقسامها المتوارثة (كما كان الحال فى دستور صولون) وجعل حجر الزاوية فى برنامجه الجديد وحدة شعبية تسمى «ديموس» Demmos وهو تكوين سكانى قروى كان معروفًا من قبل فى ريف إقليم «اتيكا». ولكن كليثنيس جعله الآن تكوينًا سياسيًّا. ويمكن أن تشبهه بالدائرة الانتخابية فى نظمنا الحديثة وقد انتبه أرسطو لأبعاد هذا التنظيم - ديموس - الاجتماعية والسياسية، فاعتبر أن «كليثنيس» قد وصل إلى تحقيق أعلى درجة ممكنة من الشعور بالمساواة



بين المواطنين - مناداة بعضهم بعضًا باسم الديموس المنتمى إليه الشخص، وإضافة الأثينيين لاسم الديموس إلى اسم الأب فقط. فليس ثمة بين المواطنين الجدد وقدامى المواطنين... فالكل فى المواطنة سواء.

وقد كرست الديمقراطية اليونانية منذ بدايتها المساواة، لكن المساواة بين المواطنين، هؤلاء المواطنون الملاك - غالبًا - أى البشر المنتمين إلى عضوية المجتمع الأثينى، بالمعنى السياسى، لا البشر عامة. فالأجانب أو الغرباء عن المجتمع لا ينعمون بمثل هذه المساواة. فهل يعد هؤلاء أحرارًا ؟ إن الحرية فى معناها العام تبدو مقترنة بالمساواة لكن هؤلاء غير المشاركين فى «الديموس» لا تتحقق لهم المساواة - ليس لهم صوت انتخابى - لكن عندما لا يملكون حق التصويت فهم ليسوا أحرارًا بالضرورة، إذ إن حريتهم مرتبطة بمشاركتهم الديمقراطية (الحرية السياسية). وتعنى المشاركة فى الديمقراطية أو «ديموس» بالمعنى اليونانى المساواة. إذن فمن لا ينعم بالمساواة لا تتحقق له الحرية بالمعنى السياسى أو الديمقراطى. لقد فضلت الديمقراطية اليونانية مفهوم الحرية على مفهوم المساواة الإنسانية.

٢- علاقة الديمقراطية بالتقليد الليبرالى

تجسد الديمقراطية الليبرالية ثلاث قيم عامة وشاملة: الحرية، والمساواة، الديمقراطية. لكن تبدو المساواة تحديدًا عند الكثيرين من الديمقراطيين الليبراليين مهملة، إذ إنها فى نظرهم عائقًا أمام الحرية. فعلى سبيل المثال، حاول اليمين الجديد New Right إعادة ربط

الليبرالية فى العقل العام (الجماهير) بخط مواز للخط المضاد للنزعة المساواتية Antiegalitarian وبطرح تساؤل: هل أسقطت الديمقراطية الليبرالية الإنجليزية الارتباط الوثيق بين الحرية الاقتصادية والسياسية. مع الوعى بأن مفهومى الحرية والمساواة فى الديمقراطية الأثينية مرتبطتان بمنتهى الوضوح بالملكية الخاصة، لكن المساواة، قائمة بين المواطنين الملاك الذين يتمتعون بحرياتهم السياسية فى ظل الديمقراطية. فهل يمثل الموقف من المساواة نقطة الالتقاء بين الديمقراطية والليبرالية؟

وليكن مدخلنا إلى الديمقراطية الليبرالية وفقًا للرؤية السابقة اقتصاديًا - كمجرد افتراض ليبرالى بأن الليبرالية كمبادئ لا كمصطلح أسبق من الديمقراطية التى كرست تلك المبادئ فيما بعد تحت مسمى الديمقراطية الليبرالية - هذا ما يمكن أن توضحه وجهة نظر «الفزيوقراط» الذين كانت نظرتهم إلى الطبيعة البشرية نظرة نفعية، ومع هذا فإنهم قد سلموا بوجود قوانين طبيعية للاقتصاد تسبق الحكومات. وليس من حق هذه الحكومات تعليقها. فلم يقم البشر ولا الحكومات بوضعها (وهذه القوانين: العدالة والحرية والملكية) وليس بوسعها أن تصنعها كما قال «ديبون دى نيمور» مجملاً نظرات الدكتور / فرانسوا كينيه F. Quesnay (١٦٩٤-١٧٧٤).

وقد ارتأى هؤلاء الفزيوقراط أن الدولة يجب أن تحكم من قبل المالكين العقاريين، لأنهم وحدهم لهم وطن»، فالوطن والثروة يجتمعان عندهم. وقد كانت رؤية الفزيوقراط الليبرالية أن تقتصر الديمقراطية، أى المشاركة فى الحكم، على هؤلاء الملاك، إذ إنهم وحدهم الذين

يتمتعون بالحقوق المدنية - السكن - الثروة - ومن ثم فإنهم وحدهم الأحرار. وهكذا تسقط المساواة فى مواجهة الملكية الخاصة. وتبقى الحرية الليبرالية بمنأى عن دعاوى «المساواة» التى أكدتها أفكار بعض مفكرى عصر التنوير، وأكدتها فى صياغتها النهائية شعارات الثورة الفرنسية. إن المساواة هى «محور الارتكاز» فى مبادئ الديمقراطية، إذ كيف تستقيم الديمقراطية بدون المساواة فى الحقوق ؟ أو بمعنى آخر: هل يمكن أن تكون هناك حرية دون مساواة ؟ إن الصعوبات التى تواجهها الليبرالية نابعة من الفرض الكامن فى التفكير الليبرالى، وهو الفردية التمليكية أو المالكية Possessive individualism.

وهو مفهوم مؤداه: أن الفرد باعتباره مالكًا لنفسه وطاقاته ليس مدينًا للمجتمع بهذه الملكية. وقد استهدف «ك. ب ماكفرسون» إيضاح أن هذا المفهوم هو الأساس الذى انبنت عليه النظرية السياسية فى القرن السابع عشر، ثم ظل إلى القرن العشرين يمارس تأثيره فى أى تصور للديمقراطية الليبرالية.

وينفى هذا الفرض الكامن فى التفكير الليبرالى أو الفردية التملكية البعد الاجتماعى، ودور المجتمع. ويلقى بآثاره الوخيمة على مبدأ المساواة الاجتماعية.

وبالتالى تنصرف تلك الآثار إلى الديمقراطية الليبرالية التى تعد تجسيدًا لقيم ثلاث إحداها المساواة. ولعل من المدهش بالفعل أن يكون «لوك» الرائد المعترف به فى التفكير الليبرالى كمؤسس للديمقراطية الليبرالية هو نفسه أبرز المؤكدين على هذا الفرض، حتى لو كانت معالجته أو تصحيح المسار من خلال الإحساس بالقيمة الأخلاقية

للجماعة. هذا الإحساس النابع من قلب رجل متدين - لوك - يؤمن بالمقولات المسيحية الأخلاقية. لكن، وكما أشرنا من قبل كانت محاولة لوك مجرد أيديولوجيا للتوفيق بين السعى إلى الثروة أو الملكية الخاصة لأفراد الطبقة الوسطى وبين الإحساس بالطمأنينة الإيمانية تجاه هذا السعى بإيجاد مبرر أخلاقى - نظرى يوضح أن هذا السعى ليس شرًا يجب التوقف عنه. ولأهمية هذا الفرض فى السياق الليبرالى، بل السياق الديمقراطى الليبرالى سنعيد ذكر مقولة لوك مرة أخرى «إن كل إنسان يمتلك شيئًا فى شخصيته، وليس لأحد حق الامتلاك سوى ذاته. إن عمل جسده، وعمل يديه هما ملكه بحق. وعندئذ فإن أى شيء يخرج عن نطاق حالة الطبيعة أى ما خلفته عليه يكون مختلطًا بعمله، وأنه أضاف إليه شيئين من عنده. وبهذه يصبح صنيعه ملكيته الخاصة. حيث إنه خرج به من الحالة التى أوجدتها الطبيعة له على المشاع أنه قد أضاف إليه شيئًا من عمله جعله بخارج نطاق الحق المشاع بين البشر.

وقبل أن تسير محاولة فهم تفاصيل العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية وحتى لا يلتبس الأمر على القارئ من حيث التصنيف: من ينتمى إلى التقليد الديمقراطى الليبرالى من المفكرين، ومن يكون ليبراليًا دون أن يكون ديمقراطيًا وأخيرًا من ينتسبون إلى التقليد الليبرالى أو الديمقراطى. وهم وفقًا للتصنيف ليسوا ليبراليين أو ديمقراطيين ؟ وربما يكون الداعى إلى ذلك، أننا فى التقليد الليبرالى بصدد تصنيف لا يتوقف، ونسبة زيادة إلى مفكرين بعينهم لأغراض تتوافق مع أيديولوجية معينة أو وجهة نظر محددة أو البحث فى نهاية المطاف عن



أسلاف مزعومين - إشكالية من نوع مختلف: يعد لوك ومل ديمقراطيين ليبراليين، أما هوبز فليس ليبراليًا، أيضًا روسو وكانط ليسا ديمقراطيين ليبراليين، رولز وماكفرسون ليبراليان اجتماعيان، إنهما الديمقراطيان اللذان يأملان عدالة إضافية لقيمة الحرية الليبرالية. وإذا كان ماكفرسون فى حديثه عن الفرض (المشكل) الذى افترضته الليبرالية المبكرة (القرن السابع عشر): الفردية التملكية من منطلق النقد الاجتماعى الذى واجهته الليبرالية دائمًا من خلال نزعتها أو انعدام القسر - عدم تدخل الدولة نموذجًا - فإننا هنا لسنا بصدد الحديث عن نقد اجتماعى وإن كان الأمر لا يمكن إقصاؤه فى إدراك التناقض بين المبادئ الليبرالية (المثالية) والمفهوم العام الذى يتشكل وفقًا لمتغيرات عديدة (اجتماعية، اقتصادية، سياسية). ومن ثم تبقى الإشكالية دائمًا ممثلة فى البحث عن مفهوم ليبرالى، يمكننا من الحديث عندئذ عن مذهب ليبرالى متماسك ونسقى لا مجرد مفاهيم محددة لمبادئ محددة لليبراليات متعددة.

تعنى الحرية الليبرالية (جوهر الديمقراطية الليبرالية) هل هى حرية القدرة على الفعل . . المبادأة أو العمل الخلاق. وإذا سلمنا بذلك، فإن ثمة تضمينات مختلفة للمفهوم نفسه (من جون ستيوارت مل إلى ديوى، جرين، هوبهاوس، رولز) وإذا قلنا إنها انعدام القسر (المعنى السلبى) وهذا المعنى، ربما كان الأكثر وضوحًا واتساقًا فى التقليد الليبرالى (خاصة البريطانى بدءًا من هوبز، . . . آدم سميث، وديفيد هيوم، (وصولاً إلى هايك، فريدمان) لكن هذا المعنى، وعبر تطوره التاريخى، وفى سياقه الاجتماعى يعد معبرًا عن الروح الانتهازية للنظام الرأسمالى فى اعتماده الأنانية السبيل الأصلح فى المجتمع

التنافسى أو مجتمع الغابة ، الذى عبر عنه هوبز بأصالة عندما أعلن: إنها حرب الجميع ضد الجميع. وقد يبدو للبعض أن جدل السلب والإيجاب هو جدل حر (رؤية بوبر) يثرى التقليد الليبرالى ويدعم بنيته فإنه عندما يتحول إلى آليات عمل - فكرية، نظرية فإنه يتحول إلى نوع من الإجرائية أو العملياتية لا تقود إلى مفهوم حقيقى، إذا كانت دلالات هذا المفهوم ما هى إلا بناء مصطنع يختلف من مفكر ليبرالى لآخر، كما يمكن الحديث عن مفهوم الحرية عند مفكر ليبرالى بعينه، من خلال السمات المميزة لهذا المفهوم عنده، ولا نستطيع أن نعمم تلك السمات على المفهوم الليبرالى برمته.

إننا لا نتحدث عن نقد اجتماعى لليبرالية بقدر محاولتنا إدراك أبعاد الإشكالية لمفهومها، الذى لا يعد فقط دعوة إلى الحرية، لكنه بالدرجة الأولى دعوة إلى الفردية، احترام مجال خاص يتمتع فيه الفرد باستقلاله وحريته دون تدخل أو إزعاج. وإذا نظرنا من زاوية ليبرالية، فإن مفهوم الحرية لا ينقسم فحسب إلى قسمين أساسيين. حرية سلبية، إيجابية لكن يتراوح بين مفهومين أساسيين.

الأول: حق الفرد فى المشاركة فى اتخاذ القرارات السياسية.

الثانى: الاعتراف بمجال خاص للأفراد، لا يجوز التعدى عليه أو التدخل فيه.

وهذه هى التفرقة بين الحرية بالمعنى القديم، وبين المفهوم الحديث للحرية.

وقد أوضح بنجامين كونستانت فى كتابه «الحريات القديمة والحديثة» (١٨١٩) هذه التفرقة بشكل واضح. فالحرية بالمعنى الحديث

هى الاعتراف للفرد بمجال خاص يتمتع فيه بالاستقلال، ولا يخضع فيه لغير القانون. فى حين أن الحرية بالمعنى القديم - السائد فى المدن اليونانية، ثم فى المدن الإيطالية - تشير إلى الحق فى المشاركة فى اتخاذ القرارات السياسية. ووفقًا لهذا المفهوم القديم فإن الفرد، وهو يتمتع بالمشاركة فى السيادة فى المسائل العامة «هكذا يرى كونستانت «فإنه يكاد يكون عبدًا»، ولا يعرف أى استقلال فى أموره الخاصة». وعلى العكس، فإن الفرد وفقًا للمفهوم الحديث للحريات الحديثة «يتمتع بالاستقلال فى حياته الخاصة» وعلى العكس «فلا يكاد يتمتع بأى سيادة فى المسائل العامة». وإنه حين يشارك فى المسائل العامة فإنه غالبًا ما يكون بقصد التخلى عنها لنوابه وممثليه.

لم تكن الديمقراطية عند اليونان ديمقراطية ليبرالية بالمعنى الليبرالى الحديث. إذ إنها حصرت الحرية فى نطاق الحرية فى نطاق محدود وهو حق تمتع المواطن بحريته السياسية. لكن هذه الحرية المحدودة فى نظر بعض الليبراليين، هى حرية بالمعنى الحقيقى فى نظر بعضهم الآخر. فالحرية بالمعنى الأقدم، أو ذلك بالمعنى الذى كان قائمًا عند اليونان القدماء. وهذا ما توضحه مراسيم تحرير العبيد تلك المراسيم أو القوانين التى أعطتنا صورة واضحة عن أسس هذه المجتمعات. «ففى المدن اليونانية القديمة كان يوجد أربعة حقوق للعبد المحرر هى:

أولاً: حق الأهلية القانونية، أى اعتباره عضوًا آمنًا فى المجتمع.

ثانيًا: حق الحصانة ضد الاعتقال التعسفى

ثالثًا: حق العمل وفق رغبته.

رابعًا: حق الانتقال من مكان لآخر وفقًا لاختياره.

وقد اعتبرت هذه الحقوق شروطًا أساسية للحرية فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر .... مع الوعى بإغفال هذه الحقوق لحق الملكية الخاصة، لأن من حق العبد المحرر أن يمتلك.

وتمثل وجهتا النظر إلى الحرية بمعناها اليونانى صورة التعارض الليبرالى حول مفهوم الحرية. فالديمقراطية بمعنى المشاركة السياسية ليست البعد الوحيد للحرية بالمعنى اليوناني إنما ثمة أبعاد أخرى لمفهوم الحرية عندهم. ومن هنا نعود إلى القضية الرئيسية، وهى العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية لنكتشف أن المدخل الحقيقى إلى الليبرالية ليس الديمقراطية، أى أن الليبرالية تجد تحققها العملى من خلال الممارسة الديمقراطية وهذا ما تعبر عنه وجهة النظر الليبرالية: أن الديمقراطية والاشتراكية ليس بينهما سوى كلمة واحدة: المساواة، لكنْ ثمة اختلاف، تبحث الديمقراطية عن المساواة فى الحرية، أما الاشتراكية فتبحث عن المساواة فى التقيد والاستعباد.

٣- مشكلات الديمقراطية الليبرالية

هل كان ارتباط الليبرالية بالديمقراطية من منطلق بحث الديمقراطية عن المساواة فى الحرية. أم أن وجهة النظر تبدو متناقضة مع مفهوم الديمقراطية الليبرالية الذى يمثل الالتقاء الواجب بين مصطلحين يكشف كل منهما على حده عن إسقاطه لمبدأ المساواة من حسبانه. ويزيد هذا الأمر المسألة تعقيدًا إذ إن الحياة الجماعية المنظمة فى مجتمع صناعى حديث تفرض بتعقيداتها عدم المساواة السياسية، وأيضًا المشاركة السياسية المؤثرة بصورة متساوية بين الأفراد. ولذا كانت الدعوة الموجهة إلى الليبراليين مراعاة قدر أكبر من المساواة



بداخل إطار السياسة التعددية، وعلى الليبراليين إذن أن يواجهوا حقيقة السقوط المدوى لمبدأ المساواة فى تقليدهم، والذى رفعته الديمقراطية منذ اليونان شعارًا، لكنها حصرته فى نطاق محدود: المواطنون (الأفراد) المالكون. ومن ثم لم تستطع أن تعممه عند التطبيق. وأيضًا الديمقراطية الليبرالية. إن التقليد الليبرالى - خاصة البريطانى - فى نشدانه لحرية العمل فى صورتها التلقائية لم يلق بالاً لمبدأ المساواة. إن لم ينكره تمامًا. ومن ثم يمكن اعتبار البرنامج الليبرالى للديمقراطية مازال ناقصًا !

إذ يجب أن يملك كل مواطن فرصًا حقيقة يمكن بيانها، اكتشافها ومن ثم صياغة أهدافه أو خياراته وفقًا لها. أن يجد الفرد ما يدل على أهدافه وخياراته بصورة حقيقية بالنسبة لأنداده من المواطنين وللحكومة. وأن يكون هذا بصورة متساوية.

إن جماعات المصالح أو جماعات الضغط Lobby التى استمدت نفوذها عبر المبدأ الليبرالى: حرية العمل وفقًا للشعار الشهير: دعه يعمل.. دعه يمر، قد استطاعت أن تحطم المساواة فى ظل الممارسة الديمقراطية بأن تدفع إلى السلطة مؤيديها أو استقطاب من فى السلطة بالفعل، ليكون القرار السياسى وفقًا لمصالحها الخاصة. ولذا يجب أن نكون قادرين على ابتكار طريقة لحماية الحقوق الأساسية التى لا تنزع إلى الانحياز لصالح أصحاب الامتيازات القائمة، وضد الإصلاح.

ويوضح «دال» Dahl المشكلات المستمرة للديمقراطية، بداخل النسق (النظام) التعددى Pluralist System وتلخص تلك المشاكل فى إطار الديمقراطية الليبرالية كالآتى:



١- بالرغم من تعددية النظام السياسى فإنه قد يؤدى عمله بحيث يعوق أنواعًا معينة من القرارات الواجب اتخاذها. وفى أى مجتمع قائم بالفعل، ربما تكون هناك جماعات قادرة على منع قيام مناقشات حول قضايا مهمة.

٢- قد تعمل التعددية بداخل سياق متحيز لطبقة معينة من طبقات المجتمع. وتفرض بنى سلطة ما كنتيجة لاتخاذ قرارات معينة أو عدم اتخاذها.

٣- ليست كل الجماعات المنضوية تحت لواء النظام السياسى القائم على التعددية ذات تأثير متساو على عملية اتخاذ القرار، حتى برغم كونها تملك إمكانية الوصول إلى صانعى القرار.

٤- قد تفرض عوامل معينة مقدمًا. وبصورة محتمة، وعلى درجة كبيرة من الاتساع، اتخاذ قرارات معينة أو عدم اتخاذها فى سياسات التعددية، وتلك العوامل متميزة بصورة مؤكدة لجماعات معينة.

٥- قد تتجه جماعات السلطة القديمة، ومن خلال تسلسلها العنقودى Constellations إلى امتلاك أكبر قدر من الشرعية أكثر من الجماعات الجديدة، باتخاذها قرارات من الصعوبة بمكان بالنسبة لبعض الجماعات التى تريد موطئ قدم Foothold فى سياسة تقوم على التعددية.

٦- إن حجم وتعقيد الارتباطات الإرادية أو الطوعية وجماعات المصالح قد تعوق التحكم المؤثر للسلطة الحاكمة عن طريق هؤلاء الذين لا يحكمون سياسيًا بالفعل بداخل تلك التنظيمات.



٧- فى ظل النظم التعددية الحالية يوجد القليل من التنسيق والتخطيط للبرامج السياسية.

٨- وفى ظل النظام التعددى الحالى، فإن معظم القرارات الرئيسية فى أى ديمقراطية يتم اتخاذها لمشاركة نسبة قليلة من جمهور الناخبين فى ظل مجموعة من المحظورات عن طريق إجماع ضئيل بين جزء مهيمن من أعضاء المجتمع ذوى الفعالية السياسية.

ويقدم دال تصوره لكى يكون القرار الجماعى وفى ظل الديمقراطية مقنعًا على الأقل من خلال ثلاثة معايير:

١- معيار المساواة السياسية.

٢- معيار المشاركة السياسية المؤثرة.

٣- معيار الفهم المستنير.

وبوسعنا الآن القول إن التقاء الليبرالية بالديمقراطية جاء من خلال ثغرة المساواة. ومن خلالها استطاع كل منهما أن ينفذ إلى الآخر لكن يظل البرنامج الديمقراطى كقيمة أساسية (مع الحرية، المساواة) فى التقليد الليبرالى يسلب هذا التقليد قدرته كسد منيع ضد تدخل الدولة. حيث إن اقتصاد السوق القائم على المنافسة، والذى يمثل الروح الليبرالية الخالصة ليس لديه أى تصور معين عن المساواة، فآلياته تعمق المالكية وتكرس اللامساواة. وفى الوقت نفسه، تظهر الديمقراطية ذاتها - من بداية سلك المصطلح اليونانى - تعبيرًا عن المساواة، لكن أى مساواة ؟ إنها المساواة القائمة بين مواطنين يملكون. ومن ثم لهم كل الحقوق المدنية، وعلى رأسها حق

المساواة. ومن ذلك التاريخ صارت المساواة شعارًا ترفعه الديمقراطية على الدوام برغم كل السوءات - ولا يزال النهج السياسى الذى يتطلع إليه الجميع، أملاً فى حياة أفضل، هو النهج الديمقراطى. لكن يحمل هذا النهج تناقضه الداخلى عند الممارسة. أما بالنسبة لليبرالية فيبدو الأمر أكثر وضوحًا فى إيمانها بآليات حرية العمل أو اقتصاد السوق، لكن ما من ليبرالى بوسعه أن يعلن صراحة إنكاره التام للمساواة. ومن هذه الزاوية، تدخل الأيدلوجية الليبرالية أو التبرير النظرى الذى يحاول إقناع الآخر، بأن حرية العمل أو الفردية المالكة تعنى المساواة الكاملة بين البشر.

وعلينا قبل الدخول إلى عالم الديمقراطية الليبرالية - الفضفاض - من أجل الكشف عن سماته المتميزة يجب أن نذكر هذين المعنيين - ورد ذكرهما سابقًا - للديمقراطية:

الأول: نظام الحكم القائم على مبدأ حكم الأغلبية - وهذا المعنى يرتبط بفكرة: أن صوت الشعب هو صوت الله. وأن إرادة الأغلبية هى صاحبة السيادة والحكم النهائى، فيما يتصل بالصواب سياسيًّا. ومن ثم فإن الأقلية دائمًا على خطأ. ولا تملك حقًّا تجاه الأغلبية باستثناء حق الوجود، آملة أن تصبح الأغلبية. وينسب هذا المفهوم إلى «روسو».

الثانى: ذلك المعنى الأوسع الذى أضفاه عليه الرواقيون صورة المدنية العالية التى تقوم على المساواة بين البشر وفقًا لقانون طبيعى وقد أصبح هذا المعنى أكثر دقة وتحديدًا من خلال كتابات جون لوك.

وبهذا المعنى تمت المطابقة بين الديمقراطية والليبرالية الديمقراطية الليبرالية. ولنا أن نتساءل لم اختار لوك التقليد الليبرالى مرة ثانية؟

كانت الأولى بدلاً من هوبز كمعبر عن هذا التقليد، من خلال نسبة الزيادة إلى لوك دائماً وهذه المرة اعتمد التقليد الليبرالى على التصور الديمقراطى الليبرالى للوك بدلا من «روسو» وربما كانت المسألة الحاسمة، فى استبعاد روسو هى تقديسه للإرادة العامة. أو اعتباره أن «المصلحة العامة» تعد صالح «الفرد» فى الوقت نفسه ويثير مصطلح المصلحة العامة قلقاً عند الليبراليين، لأنها تشير إلى البعد الاجتماعى الذى يعنى ليس إرادة الأغلبية فحسب (الرأى العام)، إنما تعنى أيضاً إمكانية تدخل الدولة من منطلق المساواة بين أعضاء المجتمع. ولننظر إلى ما سجله «روسو» لنعرف طبيعة الموقف الليبرالى منه - بخاصة أنصار التقليد البريطانى - يقول روسو : يجب أن يوفر التشريع فى كل دولة الحرية والمساواة لأن أى استعباد لفرد من أفراد الجماعة من شأنه أن يقلل من قوة الدولة التى تقوم قوتها على مجموع حريات الأفراد. والمساواة ضرورة، والحرية لا يمكن أن تتصور بدونها. ولكن ليس معنى المساواة أن يتساوى كل الأفراد فى مكانتهم الاجتماعية وثرواتهم. ولكن المساواة تعنى المساواة فى الحقوق والالتزامات، على أن الثروة يجب أن تكون «موزعة» بحيث لا يكون شخص على درجة من الغنى تجعله يستطيع شراء شخص آخر. ولا يكون شخص على درجة من الفقر بحيث يلجأ لبيع نفسه.

هل يمكن القول أن «روسو» أسس ما يمكن تسميته «الليبرالية الرومانسية» فى القرن الثامن عشر؟ تحدث «روسو» بإسهاب منقطع النظير عن الحرية والمساواة بصورتهما الطبيعية دون تدخل أو سيطرة أو استبداد.

هل كان رد الفعل الرومانسي للقرن الثامن عشر على مجريات الأمور والأحداث السياسية فى القرن السابع عشر والتى أتاحت الفرصة لمجتمع السوق إرهاصاته الرأسمالية الفردية، والمنفعة التى تعنى الأنانية، وتفتح الباب أمام طوفان البحث المحموم عن الثروة أو القوة. ولذا جاء حديث «روسو» عن الإنسان أو الفرد العادى أو المواطن ، لا عن رجل الأعمال الذى يود «آدم سميث» أن يمتلك الدولة ليحرر البشرية. إن نظرة «روسو» التى لا تقيم وزناً لحساب النتائج أو الثروة أو السلطة أو الفردية المالكة لم تكن مناسبة للفكر الليبرالى الذى اعتمد التوجه الاقتصادى منذ «آدم سميث»، هيوم. ومن قبلهما هوبز، السبيل الوحيدة لتقدم الإنسان وتحقيق سعادته. حقاً، أكد لوك قبل روسو على رضاء المحكومين - الإرادة العامة عند «روسو». لكن النقطة الحاسمة فى اختلافهما، كانت نظرة «لوك» إلى الملكية، فقد أوجدت تلك الثغرة -عدم المساواة- التى تجعل أساس الديمقراطية الليبرالية ناقصاً. ويكره «روسو» صورة الديمقراطية النيابية، فهذه الفكرة الحديثة، وقد جاءت نتاج عصر الإقطاع. ذلك العصر الجائر، والذى فى ظله انحدرت البشرية إلى الدرك الأسفل. فالجمهوريات القديمة أو صورة المدينة - الدولة عند اليونان لم يكن لها ممثلون. إن إيمان «روسو» المطلق بالقانون الطبيعى، جعله لا يظهر عطفاً على النموذج الديمقراطى، الذى شارك بنصيب وافر فى ترسيخه.

إنه كان يبحث عن المثل فى مجتمع صغير يمثل صورة القومية - الدولة القومية - الديمقراطية المرتكزة على مفهوم الإرادة العامة المعبرة عن الظروف الطبيعية - المشاعر والإحساسات البشرية الطبيعية.

وفى الفصل الثانى من الكتاب الأول (العقد الاجتماعى) يصوغ «روسو» عبارته المأثورة «ولد الإنسان حرًا، لكنه لا يزال يرسف فى الأغلال فى كل مكان». إنه هنا يقرر الصراع القائم بين الفردية (الرومانسية) والدولة. وإن كان روسو مدركًا تمامًا أن الإنسان كما قال بذلك أرسطو من قبل «حيوان سياسى». وليس فى استطاعته أن يكمل ذاته إلا داخل إطار المجتمع . ، وهو قول شائع أيدته تمامًا المعرفة الحديثة بالمجتمعات البدائية. كان «روسو» يعرف جيدًا المجتمع هو الوسيط الطبيعى الذى تدين له الشخصية بتطورها، والذى تستطيع فيه وحده أن تجد ما تتحقق به ذاتها.

إن روسو الديمقراطى الليبرالى (افتراضيًا) يتحدث عن كل المعوقات، وفقًا للمفهوم الليبرالى، والتى يعدها الليبراليون حجر عثرة أمام الفرد، الذى يسعى إلى منفعته الخاصة، تقدمه، سعادته. فهو يتحدث عن المساواة كشرط ضرورى للحرية.

– ليست كذلك فى التقليد الليبرالى - ثم لا يلبث أن يتحدث عن المساواة والحرية للإنسان العادى (المواطن) لا الفرد المالك أو رجل الأعمال فى السياق الليبرالى.

كما أنه يرفض الديمقراطية النيابية التى يعدها الليبراليون الوسيلة الناجحة لاستمرار الديمقراطية. كما أنه يتحدث عن المجتمع بوصفه الوسيط الملائم لتحقيق الشخصية الفردية. بينما يبدو هذا المجتمع بالنسبة لكثير من الليبراليين موضوعًا مصمتًا - راجع ما ذكرناه بهذا الصدد - فالأفراد المالكون لا يدينون بشىء لمجتمعهم أو بالتحقق الذاتى - على مستوى الملكية (نموذجًا) - إنما لذواتهم فحسب. أما بالنسبة لـ«لوك»



المنظر الرائد للديمقراطية الليبرالية فهو ينطلق من حفظ الملكية إلى تأسيس المجتمع المدنى. لأنه فى ظل القانون الطبيعى أو الحق الطبيعى ثمة جهل وأنانية قد تمثل خطراً على الملكية الخاصة التى قد تتعرض للانتهاك أو التعدى عليها. وقد يمارس كل فرد حقه فى أن يعاقب كل من تسول له نفسه الاعتداء على قانون الطبيعة. لكنه لن يصبح قاضياً أو حاكماً وجلاداً فى الوقت نفسه. ومن هنا كان لابد من حكومة أو سلطة مدنية. إنه المدخل الليبرالى للديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية. وتكمن الغاية الأساسية والعظيمة التى دفعت الناس إلى الاتحاد فى مجتمعات منظمة. ووضعهم لأنفسهم تحت حكم ما هو حماية ممتلكاتهم أو الملكية الخاصة Property إذ تتطلب هذه الحماية أشياء غير قائمة فى حالة الطبيعة.

وإذا كان المجتمع المدنى سيتولى حماية الملكية الخاصة، فإن بوسعه إذن أن يطالب هؤلاء المالكين بأن يتنازلوا عن حقهم فى توقيع العقوبة لآخرين يتم اختيارهم من بينهم لهذه المهمة. وذلك هو الحق الأصلى القائم فى السلطتين التشريعية والتنفيذية، كما فى المجتمعات والحكومات على حد سواء. فهو أصل نشأتها جميعاً.

٤- الديمقراطية والليبرالية فى الفكر العربى الحديث

ويدفعنا الحديث عن الديمقراطية الليبرالية كتطبيق ليبرالى للحرية إلى مناقشة الخلط القائم فى عالمنا العربى منذ بدايات عصر النهضة - القرن التاسع عشر. بين مصطلحى الديمقراطية والليبرالية. وقد يكون هذا الأمر (الخلط) مقبولاً لدى العامة لكنه بالنسبة لمفكرينا أو مثقفينا يبدو أمراً

معيناً ولذا سنتحدث عما فهم أنه ليبرالية خالصة، مع أنه فى حقيقة الأمر لا يعدو كونه حديثاً عن الديمقراطية الليبرالية. وربما تأتى إشكالية الخلط هذه من الاهتمام المتزايد بالشأن السياسى لدينا، أكثر من الاهتمام بالليبرالية كتقليد فكرى يكرس أفكاراً فلسفية ونهجاً اجتماعياً معيناً، ومن خلال حديثه عن الحرية كقيمة فى حد ذاتها، وتطبيقاتها على مستويات متعددة، سياسية، اقتصادية. اجتماعية ... إلخ ولعل ذلك يعود إلى كون المصطلح ذاته - الليبرالية قد نشأ نتاجاً طبيعياً لتطور علاقات الإنتاج الرأسمالية التى نشأت وتطورت داخل المجتمع الغربى ذاته. ومن هنا اكتسبت الليبرالية الغربية - رغم تناقضاتها الصارخة - مشروعيتها.

كان مدخل «رفاعة طهطاوى» أول الرواد الليبراليين - (١٨٠١-١٨٧٣) بعد رحلته الشهيرة إلى فرنسا مدخل من يهتم بالأمر السياسى، الذى يُعنى بالمصير المنتظر لوطنه - بعد الحملة الفرنسية على مصر بنتائجها المتتابعة والمؤثرة، وبعد مجىء محمد على وحكمه الاستبدادى - فلم تكن فكرته عن الدولة، بالرغم من مشاهداته الباريسية، فكرة ليبرالى القرن التاسع عشر بل كانت الفكرة الإسلامية المأثورة. فللحاكم السلطة التنفيذية المطلقة، إلا أن ممارسته إياها، يجب أن يكون فى يد «الشعب»، لم تكن بحكم قراءاته واختباراته فى باريس غائبة عن ذهنه .. غير أن الفكرة كانت فى نظره لا تتلاءم مع مشاكل مصر فقد كان يحكم بلاده أوتوقراطى مسلم، ولم يكن هناك من أمل والحالة هذه، فى أى إصلاح فعال إلا بأن يستخدم الأوتوقراطى سلطته كما يجب.

لم يحاول «الطهطاوى» أن يقدم التصور الليبرالى من جذوره لأنه يدرك بوعى عدم إمكانية تحول مجتمعه إلى مجتمع ليبرالى بمعنى



الكلمة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كانت رحلته إلى فرنسا بلد الديمقراطية لا الحرية بمفهومها الليبرالى هذا ما يؤكده سير توماس ماى T. May إن تاريخ فرنسا فى العصر الحديث هو تاريخ الديمقراطية لا الحرية أما تاريخ إنجلترا فهو تاريخ الحرية لا الديمقراطية. فقد مكنته هذه الرحلة من المقارنة بين نظم الحكم، وبالتالى، كان الطابع السياسى لا الفكرى هو ما يميز نظرته إلى الليبرالية، وإن شئنا الدقة الديمقراطية الليبرالية لكن «الطهطاوى» وهو يشير بوعى إلى طبيعة الحكم الديمقراطى يستخلص نتائجه كمسلم من ناحية أخرى. فلم يكن هناك حديث عن مفهوم الحرية أو تطبيقاتها إلا عابراً عندما يتحدث عن المادة الرابعة فى الدستور الفرنسى: ذات كل واحد منهم يستقل بها ويضمن له حريتها، فلا يتعرض له إنسان إلا ببعض حقوق مذكورة فى الشريعة، وبالصورة المعينة التى يطالبه بها الحكم. إنها إشارة عابرة إلى الحرية، لأن رفاعة وعى، من منطلق دينى، أن الحرية بالمعنى الغربى هى العدل والإنصاف بالمعنى الإسلامى. لذا فالديمقراطية عنده ألا يجوز للحاكم - ممارسة العدل - أما كيفية الحكم الملكى المشفوع بالعدل الذى يحد من الاستبداد. إنها قراءة واعية للديمقراطية، لكنها قراءة تدرك أبعاد مجتمعها، البعيد عن صورة مجتمع ليبرالى أو إمكانية التحقق الليبرالى بداخله.

وتتلخص الديمقراطية عند الإمام محمد عبده - المحسوب ليبراليًا • فى الحديث عن «الشورى» - المفهوم الإسلامى، لأن الشورى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمشاركة المواطن فى السياسة، إن الجانب الليبرالى عند محمد عبده يرتبط بالليبرالية السياسية لأن همه كان سياسيًا فى المقام



الأول. كذلك الهم لمفكرى عصره من المسلمين والعرب - فى ظل الاحتلال- والدخول إلى معالجة هذا الهم لا يكون فى سياق ليبرالى عام، بل من خلال مفردات الليبرالية السياسية أو الديمقراطية الليبرالية وتطويعها لملاءمة مجتمع مسلم.

فقد كان إيمان المسلمين بأن التخلف فى بلدانهم يعود فى المقام الأول إلى فساد النظام السياسى. ومن ثم شرع المصلحون المسلمون - محمد عبده نموذجًا - فى طرح مشكلة السلطة العامة. وهم فى ذلك يرون أن حل هذه المشكلة يكمن فى قيام إصلاح سياسى. وهم فى اختلافهم حول هذه المشكلة اتفقوا جميعًا على تقييد السلطة.

وسيقول الأكثر تأثرًا بالليبرالية أن التقييد يكون بالقانون، وسيقول السلفى(محمد عبده) إن التقييد يكون بالشرعية، وأصولها فى الحكم ولو أن الاتجاه الغالب - وهو شيء منتظر - كان هو اقتباس أفكار فى تنظيم المجتمع والدولة مع البحث عن ترجمتها الإسلامية.

ومن زاوية الاستبداد التركى (نقيض الديمقراطية) يتحرك الكواكبى (١٨٤٩-١٩٠٣) صوب القومية لا الليبرالية، من منطلق مقاومة الاستبداد الأجنبى - حتى لو كان إسلاميًا - فلم تكن لدى الكواكبى صورة البديل - إنها صورة المناضل لا المفكر. فهو يرى أنه قبل مقاومة الاستبداد يجب تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد فإن كان البديل من وجهة نظر الكواكبى القومية، فإن معنى ذلك أن الكواكبى لم يكن فى ذهنه فكرة واضحة عن ماهية الحكم السياسى الصحيح أو نموذج الديمقراطية الليبرالية. إنه يضع فى اعتباره فكرة عامة (القومية) لكنه لا يطرح أسلوبًا معينًا للحكم، وفقًا لرؤية سياسية محددة.

الفصل الرابع
الليبرالية فى العصر الراهن

١- الليبرالية المعاصرة

من وجهة نظر «افتراضية» يمكن القول: إن التقليد الليبرالى يتنازعه من الداخل تياران ليبراليان أساسيان، انبثقت عنهما باقى التيارات الليبرالية الأخرى: التيار الليبرالى اليمينى (المحافظ) والذى يمكن تحديد بداياته الأولى (افتراضيًّا) منذ القرن السابع عشر عند هوبز - افتراض ليبرالى -، آدم سميث، لوك، ديفيد هيوم وتستمر مسيرته حتى المحافظين الجدد (فريدريك هايك، ميلتون فريدمان).

تيار ليبرالى يمينى أيضًا لكنه «اجتماعى» (الليبرالية الاجتماعية) ويبدأ من جون ستيوارت مل فى القرن التاسع عشر، ثم توماس هل جرين، هوبهاوس، ديوى وتتوقف مسيرته المعاصرة عند الفيلسوف الأمريكى «جون رولز» .. وآخرين. إلا أننا حاولنا عرض أهم ممثلى هذا التيار من حيث تأثيرهم الفعال فى الفكر الليبرالى بصورة عامة. أما مقولة اليسار الليبرالى، والتى تطلق على بعض الليبراليين الاجتماعيين فى حديثهم عن العدل الاجتماعى أو عدالة التوزيع أو المساواة بمعانيها المختلفة فهى مجرد «افتراض» يلائم أسلوب التصنيف الليبرالى المولع بالافتراضات أو آلية عمل «الخيال الليبرالى» - عبارة ليونيل تريللنج - هذا الخيال الجامح الذى يصل بالأمريكيين مثلا إلى أن يرتبط لفظ «ليبرالى» فى أذهانهم بالأيديولوجيَّات اليسارية

واشتراكية الدولة أكثر من ارتباطها بأفكار لوك حول حرية العمل، وعدم الثقة فى السلطات المنظمة. ومن هنا نستطيع أن نقرر أن محتوى التقليد الليبرالى برمته هو جماع الأفكار الليبرالية المتعددة، المتباينة، المتناقضة أيضًا. غير أن ثمة فكرتين أساسيتين تدور حولهما تلك الأفكار: الفردية، الحرية.

وسنحاول الآن تحديد الملامح الرئيسية الليبرالية المعاصرة. لقد آلت الليبرالية فى صورتها المعاصرة إلى ثلاثة نماذج أساسية تمثل الليبرالية منذ سبعينيات القرن العشرين إلى الآن:

١- نموذج حيادى Neutrality Model (رولز، لارمور).

٢- نموذج قائم على الصورة المثالية (الكمالى) Ideal-based Model (دوركين، راز).

٣- نموذج التسوية المؤقتة The Modus Vivendi المشتق من (هوبز) يمثله أنصار المنفعة الفردية وفقًا لعقلانية صرفه.

وتمثل هذه النماذج استراتيجية الدفاع عن الليبرالية ضد ناقديها من كل التيارات الفكرية الأخرى. وباستثناء النموذج الثالث الذى ينظر إليه أصحاب النموذجين الآخرين «كعائق» أمام الدفاع عن الليبرالية فى مقابل التحديات التى تمثلها التيارات الأخرى (غير الليبرالية).

بداية يحاول «رولز» Rawls أن يدفع عن نفسه تهمة مماثلة لفكرته عن العدل التى قدَّم لها بنظريته فى العدل «Theory of Justice» (١٩٧١)، ذلك المؤلف الاستثنائى الذى قال عنه «آلان رينو» A. Renaut : إنه الكتاب الأكثر تأويلاً فى القرن العشرين لكثافة



الأبحاث والفلسفات التى أثارها، وراحت تصل أصداؤها إلى القارة الأوربية. ويتأثر بها مفكرون وفلاسفة كثيرون ليس آخرهم بول ريكور الفرنسي، هابرماس الألمانى ثم استكمل رولز عمله السابق بعمله الضخم الليبرالية السياسية (١٩٩٣) ليوضح كيف يمكن أن يحكم مجتمع العدل بوصفه انعدام التعسف Justice as Fairness ليؤكد على أن العدل بوصفه انعدام التعسف متلائم مع حقيقة مذهب التعددية العقلانى والذى تم تنظيمه من خلال إدراك سياسى للعدل، ويؤكد «رولز» أنه عمل من أجل التصور السياسى للعدل، والذى يتضح من خلال دعوته إلى تأمين الاستقرار، عبر إجماع متوافق (عقلانى) Overlapping Consensus. غير أنه توجد صلة بين دعوته هذه، والمشروع الهوبزى الذى يتطلع على نحو «براجماتى» (عملى) من أجل البحث عن وسائل لتأكيد السلام المدنى، والنظام فيما بين الذين يعارضونه (اصطناع نموذج الليفاثان الدولة الذى يحقق هذا الإجماع، بتنازل الجميع عن طريق تعاقدهم معه، عن جميع إرادتهم لصالحه، أى لصالح أمنهم وسلامة ممتلكاتهم) ومع ذلك يصر «رولز» على أن هذه المماثلة خادعة. إذ إن تفسيره السياسى للعدل ليس هو ذاته التفسير الذى يقدمه نموذج التسوية المؤقتة.

وهذا الرفض، ما يعبر عنه تشارلز لارمور C. Larmor فى إنكاره لإدراج نظريته فى نموذج «التسوية المؤقته» فيقول: قد نفكر فى الليبرالية السياسية كجهد لشغل مساحة بين طرفين أحدهما يكمن فى الحياد السياسى الأساسى، كما فعل كانت، مل، على أسس فردية تدعو إلى تكوين تصور إجمالى للحياة الصالحة. وليس مجرد القيام بدورنا

كمواطنين. والطرف الآخر، يكمن فى الحياد السياسى القائم على اعتبارات استراتيجية فحسب، من هذه الوجهة ومن الأفراد الذين لديهم مُثُلٌ مختلفة عن الحياة الصالحة ولكنهم متساوون فى القوة تقريبًا، والتى ستؤسس تلك المثل المنافسة. ويعد هذا المنحى «هوبزى» الأساس، مادام يهدف إلى إيجاد أساس لمبدأ أخلاقىٍ (حيادىٍ) على أساس دوافع عقلانية محضة غير أخلاقية. ومهما كانت المبررات التى يسوقها النموذج الحيادى الواقف على خط فاصل بين كانت، مل من ناحية، وهوبز من ناحية أخرى، فإن الافتراض العقلانى المطروح عن الإجماع المتوافق، يتوافق ذاته، مع افتراض هوبز فى القرن السابع عشر. ويعود «رولز» (على استحياء) ليقرر: أن فكرة الإجماع المتوافق قد تبدو هوبزية بشكل أساسى. ولكنْ ثمة ملاحظتان ضد هذا التصور:

الأولى: إن العدل بوصفه انعدام التعسف، هو تصور أخلاقى، وله تصورات عن الفرد، المجتمع، جملة من المفاهيم عن الحق، انعدام التعسف، بالإضافة إلى مبادئ العدل، باستكمالها للفضائل من خلال تلك المبادئ المتجسدة فى الشخصية الإنسانية، وتنظم الحياة الاجتماعية والسياسية.

الثانية: فى مثل هذا الإجماع تقبل كل من المذاهب الفلسفية، الدينية، الأخلاقية – العدل بوصفه انعدام التعسف بطريقتها الخاصة، ويؤدى هذا إلى أن كل مذهب شمولى يستدرج من داخله إلى قبول الأسباب العامة للعدل محددة، من خلال العدل بوصفه انعدام التعسف.

إن ما ينزع «رولز» إلى تحقيقه هو قيام أساس للتوافق (الإجماع المتوافق)، فى السياق الديمقراطى أو الدخول فى المؤسسات الديمقراطية على مبدأين:

الأول: حريات متساوية لجميع الأفراد.

الثانى: بشرط تحقيق الأول (أسبقيته) أن تكون ثمة عدالة فى التوزيع، مع الإقرار.

إنها محاولة لتصحيح المسار الليبرالى، من خلال التأكيد على مبدأ العدل فى إطاره السياسى، مع طرح التساؤل الأهم عن التفاوتات الاجتماعية، وعلاقتها باحترام الحريات والكرامة الإنسانية. ومن زاوية التساؤل عن هذه المسألة يمكن الجدل، ومن ثم يمكن الإصلاح. «إن الحيادية (النموذج الحيادى) هى إجراء يتوقف على فرض تقييد خاص على العقل الذى يمكن الاستشهاد به لتبرير السياسة العامة. إنه يقيم وبصورة صارمة العلاقة المشابهة للتشاور السياسى الذى يحكم دليل الدفاع أمام المحكمة. وعلى وجه الخصوص، فإن العقل لا يمكن التثبت من صحة تبريراته بصورة عامة، إذا احتكم إليه. أو تم الاعتماد عليه، فالأولوية المفترضة لأى تصور معين للحياة الصالحة، يعد سياسة غير منطقية، إذا كان مثل هذا التصور، لا يمكن الشعور بتبريره المقترح.

أما بالنسبة للنموذج الليبرالى القائم على صورة المثل (الكمالى) فإنه – وكما يوجزه صاحبه رونالد دوركين: R. Doworkin – تحديد نظرية فى الحياة الصالحة كأساس للنظرية السياسية، تحديد فعاليات الدولة

الملائمة، وغير الملائمة. ويؤكد رفيقه الآخر جوزيف راز J. Raz : «أن المبادئ الأخلاقية السياسية الليبرالية تقوم على تشجيع الاستقلال الفردى الذى يبحث عن تبرير مستوى إيجابى لفعالية الدولة، بالمعنى الكائن وراء أعظم تصور محدود لفعالية الدولة، المتخيل من قبل النظريات الحيادية. لقد حاولت الليبرالية المعاصرة فى صياغتها الأخلاقية، الدفاع عن نفسها وتبرير استمراريتها، من خلال مقولات أخلاقية تدعم الحرية الإيجابية للفرد، لكنها من ناحية أخرى، ترسم إطارًا للعدل من الناحية الاجتماعية، فى محاولة لتقليل الفوارق أو التفاوتات الاجتماعية. لكن تبقى المخاوف الليبرالية من أن يصبح العدل أو عدالة التوزيع بمثابة الثغرة التى تدخل منها الدولة. ومن ثم القضاء على الحرية الفردية؛ ولذا حرص «رولز» على تقديم المبدأ الأول: حريات متساوية لجميع الأفراد، للتأكيد على النزعة الفردية الليبرالية. لكن هذه الحريات الفردية التى تعنى النزعة المساواتية المجردة، تجرد الفرد ذاته، فى ظل تذريته الفردية أى اعتباره مجرد ذرة اجتماعية منفردة، من قدرته على دعم العدل فى مواجهة «الجماعات» التى تمثل هى الأخرى، تحديًا ليبراليًا، جعل بعض الليبراليين يميلون إلى مناقشة ما يسمى بالحقوق الجماعية». ما معنى تمتع الفرد بحريته فى ظل انتمائه لجماعة تخضع للهيمنة، أيا كان نوعها ومن ثم يجب على الليبرالية، أن تطرح وجهات نظرها عن حرية أخرى مساوية (بالنسبة للجماعات) مقارنة بدعوتها إلى حريات متساوية لجميع الأفراد.

٢- الليبرالية الجديدة

هل يجب علينا قبل أن نحاول فك «الطلسم» السحرى أو الليبرالية الجديدة أن نردد مقولة «وارين هاردنج» عليك أن تسعى من أجل استقرار أمريكا أولاً، من أجل رضائها أولاً أن تفكر فيها أولاً، أن تمجدها أولاً.

تبدو الليبرالية الجديدة أشبه بوصفه سحرية، يمكن ابتلاعها دون دراية بمكوناتها، ومن ثم سيكون كل شيء على ما يرام ونحن لا نعلم شيئًا عن تلك المكونات المميزة لهذه الوصفة أى مجموع السمات أو الخصائص التى تمنحها مفهومًا أو فكرة عامة عنها. وسيكون من الخطأ قبول الفلسفة الاقتصادية الأمريكية للسوق الحر (الليبرالية الجديدة) على أساس قيمتها الظاهرية، وتفسير تأثيرها بأنه إعادة عقارب الساعة إلى الوراء. ففى الممارسة، نجد أن هندسة السوق الحر فى أمريكا فى أواخر القرن العشرين، يبعد كثيرًا عن التوق إلى الماضى، وإنما هى عمل دال على قوة المرحلة العالمية للحداثة؛ فتحرير الأسواق ليس مشروعًا محافظًا بل هو برنامج لثورة مضادة ثقافية. وفى الولايات المتحدة كما فى غيرها، ليست الأصولية عودة إلى التراث، إنما هى استكمال للحداثة. وتزعم «الليبرالية الجديدة» أنها تستمد مشروعيتها من التقليد الليبرالى الذى يعود إلى القرن السابع عشر، ممثلاً فى «جون لوك» الذى أكّد فى عقده الاجتماعى على الحرية الفردية، والحقوق الفردية للمواطن، ليؤسس ما نسميه الآن بالديمقراطية الليبرالية، وإن كان هو نفسه قد تحفظ على دلالة مصطلح «ديمقراطية». وقد حاول «لوك» من خلال أيديولوجيته أن يقدم



تبريرًا نظريًا للفردية التملكية التى يمكن اعتبارها فرضية القرن السابع عشر الليبرالية - تعبير ماكفرسون - وقد ارتبطت ليبرالية «لوك» ارتباطًا وثيقًا بالطبقة الوسطى التى قدَّم لها لوك رؤيته الخاصة عن الفردية التملكية. وهذا ما أكده هوبز فى سياق أكثر أصالة وصراحة فى تصوره للنفعية الفردية. فكلٌ من هوبز، لوك كانا يدعمان بقوة مطالب وطموحات هذه الطبقة التى كانت حينذاك ترسخ جذورها فى التربية الاجتماعية، بما لها من ديناميكية، وقدرات خلاقة. ومنذ ذلك الحين، عقدت أواصر علاقة حميمية بين الليبرالية والطبقة الوسطى، حتى ظهور الليبرالية الجديدة. وعلى الرغم من أن الليبرالية فى بداية ظهورها كانت منظومة كاملة من الحقوق الفردية، فإن الطبقة البورجوازية (الوسطى) الصاعدة آنذاك تمسكت بالجانب الاقتصادى لليبرالية فقط، والذى كان يعطيها المبرر بأن ما تحققه من أرباح، وثروات وسيطرة هو نتيجة لجهودها الفردى، وحسن تدبيرها، وقيامها بالمخاطرة؛ ولهذا وقفت هذه الطبقة فى البداية ضد أى حق للآخرين يمس أو يحد من حريتها فى تعظيم أرباحها وثرواتها واحتكارها للسلطة.

وعلى الرغم من تمسك الطبقة الوسطى بالجانب الليبرالى الاقتصادى فحسب من منطلق رؤيتى لوك، هوبز - لاحظ الانتماء الليبرالى النظرى للوك والتطبيق العملى لهوبز - فإن الإضفاء الليبرالى الذى قدَّمه جون ستيوارت مل للطبقة الوسطى فى القرن التاسع عشر لم يكن اقتصاديًا فحسب، بل قدَّم منظومة فكرية للحقوق الفردية، مستهدفًا الطبقة المتعلمة - المثقفة. فقد حاول إيجاد توازن بين الجانبين الاقتصادى، الفكرى

(الثقافى). لكن عندما تشير الليبرالية الجديدة إلى لوك، فإنها تعنى الجانب الاقتصادي فحسب، أى الفردية التملكية، بينما يبقى وجه هوبز «الأنانى» مستترًا، لكنه فعال عند التطبيق العملي في مجتمع السوق المفترض.

لقد اعتاد الفرنسيون أن يقولوا: إن مائتى أسرة تتحكم فى مصير فرنسا ويمكن القياس على ذلك والقول: إن مائتى شخص داخل قيادة الأمية المالية يسيرون العالم، فهل نستغرب بعد ذلك من مقولة: إن السمسرة انتصرت على الدولة، لقد حوّلت الليبرالية الجديدة الفرض الليبرالى عن النزعة الفردية التملكية إلى نزعة اسمية ليتم اختزال الفرض الفلسفى - الاقتصادى فى مجموعة من الأفراد يشار لهم بالبنان فقد وصل الأمر إلى درجة تأثير فرد واحد «جورج سوروس» بوصفه أكبر مضارب فى البورصة، فى الاقتصاد العالمى إلى الدرجة التى تجعله يحدث أزمة عميقة فى بلدان جنوب شرق آسيا (نمور السوق الحر أو الليبرالى) ويحلو لسوروس أن يتحدث كمفكر اقتصاديٍّ - أهم مؤلفاته: أزمة الرأسمالية العالمية: «إن انهيار السوق العالمية سيكون حدثًا مؤلمًا يسفر عن نتائج يتعذر تصورها، ومع ذلك أجد أن تصور هذا الانهيار أيسر من تصور النظام الراهن».

لم تعد أكذوبة الليبرالية الجديدة بالانتماء الليبرالى إلى لوك بخافية، فقد أصبح «سوروس» المضارب فى البورصة هو المنظر لا لوك.

وتتعلق المسألة الثانية بالطبقة الوسطى التى قوّضت الليبرالية الجديدة صرح طموحها، الذى قد بدأ بالفعل تقويضه منذ أزمة الكساد الكبير ١٩٢٩، حتى عام ١٩٧٠. هذا الكساد الذى حطّم النظرية الليبرالية عن ارتباط المصلحة الفردية بالمصلحة العامة أو أنه ليس ثمة



تعارض بينهما. وقد أدى هذا الكساد إلى تدخل الدولة الفعال فى النشاط الاقتصادى - الرئيس الأمريكى روزفلت والنهج الجديد - New Deal التدخل الحكومى فى فترة النازية (هتلر) فى ألمانيا - التدخل الحكومى أيضًا فى فترة الفاشية (موسولينى) فى إيطاليا - وقد أخرجت فترة الكساد هذه إلى الوجود «نظرية كينز ١٩٣٦» التى رأت تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى باعتبارها العامل الموازن أو التعويض لتقلبات هذا النشاط بعد أن فقدت الرأسمالية قدرتها التلقائية على التوازن، وقد بدأت الليبرالية الجديدة منذ السبعينيات تمثل انتكاسة كبرى للطبقة الوسطى فى ضوء دفاعها المحموم عن مصالح أصحاب رءوس الأموال - انعدام تدخل الدولة - باعتبار أن هؤلاء سيحررون البشرية، لو تحرروا هم - أولاً - من كل تدخل.

والآن ليس بوسعنا أن ندرك مفهومًا ليبراليًّا محددًا يمكن أن تتصف به الليبرالية الجديدة التى ترفع شعارات ليبرالية من الماضى (القرن السابع عشر، القرن الثامن عشر) لكن هذه الشعارات لا يمكن وضعها فى منظومة فكرية معينة كما حدث على يد لوك، هوبز، آدم سميث، وحتى فى صورتها الفكرية الفجة - عدم وجود تحليل شامل للمصطلحات فى سياقاتها المختلفة - عند هايك مثلا. إذ إن هذه الشعارات صارت مادة اقتصادية فى أيدى أصحاب رءوس الأموال أو رجال الأعمال.

الفصل الخامس
المشروع الليبرالى العربى

تمثل مسألة الإصلاح أو التحديث جوهر الجدل فى الفكر العربى الحديث والمعاصره منذ بدايات عصر النهضة العربية فى القرن التاسع عشر حتى الآن. وقد جاء الاهتمام بالمبادئ الليبرالية محاولة من الرواد الأوائل للنهضة من أجل الإصلاح وقيام الدولة الحديثة؛ فقد أدهشتنا النتائج التى حققتها التجربة الليبرالية فى أوربا (القرن التاسع عشر) روادنا الأوائل أمثال : رفاعة الطهطاوى، وخير الدين التونسى، بطرس البستانى، ومن جاء بعدهم، محمد عبده، أحمد لطفى السيد، طه حسين .. إلخ. وقد قدمت لنا القراءات العربية الأولى للمشهد الليبرالي الأوربى الحديث دليلاً يرشدنا إلى معرفة التحرر من زاويتين : الأولى : جانب «الحقوق» التى تنص عليها القوانين الثانية : الظروف الاجتماعية والاقتصادية وكيفية توزيع الموارد فى المجتمع، أى الجانب النظرى والآخر العملى والذى يعنى توافقها إمكانية تحقق المبادئ الليبرالية لكن الدليل الذى قدّمه الرواد الأوائل لم يوضح ما الذى نفعله بعد إدراك أو فهم تلك المبادئ الليبرالية، أى تلك الإفادة العملية عن كيفية التعامل مع هذا الكم من الحقوق والحريات. ماذا نفعل بها فى مجتمعنا المغاير ؛ إذ إن معالمنا وظروفنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تحتاج إلى دليلها الإرشادى الخاص بها؛ وهكذا أخفق الرواد الأوائل، وعلى الرغم من نضالهم الفكرى للاعتراف بقائمة الحقوق والحريات

(الليبرالية)، فى وضع تصميم نظرى لخطة عمل. نعم عرفنا عبر هؤلاء الرواد معنى التحرر، أهمية الدستور، جدوى المشاركة السياسية، لكننا لم نستدل على صورة التطبيق العملى لبرنامج عمل ليبرالى فعال على مستويات مختلفة. غير أن القيمة الحقيقية التى أضفاها تصوير هؤلاء للمشهد الليبرالى الحديث فى أوربا، والتى تم استيعابها عمليًا، فيما بعد، هى توسيع ارتباطات الناس بالدولة الحديثة، وحضورها المؤثر فى تفكيك الروابط الجماعية التقليدية، ومن ثم أتاحت فرصة الاندماج فى مؤسساتها الحديثة. غير أننا نحتاج لخطة عمل ليبرالية ملائمة لمجتمعنا العربى بظروفه الحالية. وأنماطه المختلفة، وتياراته الفكرية المتعددة. وعندما يتحقق هذا بوسعنا استكمال المشروع الليبرالى العربى الذى بدأ نظريًّا فى القرن التاسع عشر، ولم يصادفه النجاح إلا فى مدى زمن قصير وفى فترات متقطعة حيث لم تتح الفرصة للاستقرار وبالتالى عدم تحقق النتائج المرجوة.

١- المحاولات الأولى للتأسيس

(أ) رفاعة الطهطاوى :

من خلال كتابيه : تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية - خاصة الأخير - حيث الحديث عن المنافع العمومية من زراعة وتجارة وصناعة، وأيضًا عند الحديث عن التربية والتعليم يمكن فهم رؤية رفاعة الفكرية التى تبحث عن منطق لبرنامج تطبيقى . غير أن الطهطاوى المتهم فى المقام الأول بفكرة التمدن أو التقدم بالمعنى المتداول الآن وللوصول إلى هذا التقدم

(التمدن) فإنه حاول أن يضع الصياغة النظرية لبرنامجه الخاصة، والمستمدة من مجموعة المفاهيم الليبرالية، فإذا به يقدم ترجمة للدستور الفرنسى الصادر فى عهد لويس الثامن عشر عام ١٨١٤، موضحاً أثر التعديلات التى أدخلت عليه لصالح قدر أكبر من الليبرالية السياسية، وعندما نتوقف أمام مؤلفه «مناهج الألباب» فإنه يستعرض صورة عامة للمجتمع المصرى، لكن من خلال «عين» الرحالة المفكر الذى ذهب إلى فرنسا، فرأى وعاين المشهد الليبرالى بأكمله، خاصة السياسى منه، وعندما يشير إلى تلك الأفكار السياسية التى وجدها فى رحلته، فإنه فى الآن نفسه يتطلع إليها من منطلق الرؤية الإسلامية التى حاول جاهدا الحفاظ على وجودها فى ذهنه، وفى كتاباته، وإذ إنه لم ينس أبداً أن خطابه الفكرى، والذى يحمل أبعاداً سياسية يتوجه به إلى مجتمع مسلم من ناحية، ومن ناحية أخرى، وجود مستبد لن يدع له الفرصة لأى حديث خارج إطار ما تعارف عليه من أسلوب للحكم الفردى - محمد على - لحاكم ومحكومين يدينون بالإسلام الذى يجب أن يضفى شرعيته على أى نظام للحكم فى مصر (الإسلامية)، وعلى الرغم من ذلك فإننا لم نعدم تلك الإشارات والتبصرات الموحية بالجديد والمهم فى السياق السياسى.

- وعندما نتحدث عن مفهوم الدولة لدى «الطهطاوى» فإن الفكرة الليبرالية عن الدولة الماثلة فى القرن التاسع عشر لم تكن قائمة فى ذهن «الطهطاوى» بقدر ما كانت الفكرة «الإسلامية» متواجدة بقوة؛ فالحاكم عنده له مطلق الصلاحيات فى مقابل عدم اعترافه بمستوجبات الشريعة واحترامه لمن يقوم على حراستها من الفقهاء فى مقابل عدم

الحديث عن حكم الشعب لنفسه وبنفسه «أى صورة» الديمقراطية ولا حتى الإشارة إلى الديموقراطية «الليبرالى» فى صورتها التمثيلية، أى وجود نواب يمثلون الشعب فى البرلمان. لم يذكر الطهطاوى «فى كتاباته لا الديموقراطية المباشرة ولا غير المباشرة – النيابية –، وربما كانت الديمقراطية حاضرة فى ذهنه، لكنه لم يشعر أبدًا أنها ملائمة للتطبيق فى المجتمع المصرى آنذاك. إن رفاعة الطهطاوى قد وقع فى شرك الخلط بين مفهوم الدولة ومفهوم الوطن. إنه لم يشر إلى مصطلح الدولة بالمعنى الحديث، لكنه أفاض فى الحديث عن الوطن، فمصطلح «وطن» كان الأقرب إلى وجدان الطهطاوى، ولذا فهو يقول فى مناهج الألباب «وإرادة التمدن (التقدم) للوطن لا تنشأ إلا عن حبه من أهل الفطن كما رغب فيه الشارع، ففى الحديث «حب الوطن من الإيمان». إن منطلقاته عاطفية - إيمانية لا سياسية بالمعنى الذى عرفته الدولة الحديثة. ويستعمل الطهطاوى عبارة «حب الوطن» فى إطارها العام، أى عبر بحث عام عن حقوق أى مجتمع من المجتمعات وواجباته؛ ولذا يبدو معنى حب الوطن لديه أشبه ما يكون بمعنى العصبية عند ابن خلدون، أى ذلك الشعور الجارف الذى يجمع بين أبناء مجتمع معين، والذى يعد نواة القوة الاجتماعية ونلاحظ هنا أمرين: الأول: سيطرة الروح التقليدية على وجدان رفاعة الطهطاوى، والتى تحبذ وتؤكد على معنى الانتماء العاطفى لا السياسى كما هو قائم فى الروح القبلية أو العصبية، الثانى : وهذا ما ينبغى الالتفات إليه، إن لفظ الوطن يشير إلى خصوصية قطرية لا قومية - مصر فقط - بالمعنى العروبى، ولا دينية بمعنى الخلافة الإسلامية التى



كانت تعنى آنذاك الانضواء الكامل تحت راية الحكم العثمانى، وهو ما حاولت تجربة الدولة المركزية الحديثة فى عصر «محمد على» الفكاك نسبياً منها فى محاولة لتأكيد الاستقلال النسبى.

- اعترف «الطهطاوى» بالحكم الفردى الذى يمثله «محمد على» فى عصره لكنه حاول وفى ضوء قراءاته الليبرالية أن يحد من سلطة هذا الحاكم دون أن يصرح بذلك فى حديثه، ولكى يؤكد على أن الشريعة تفوق سلطة الحاكم يلجأ إلى ما قدمه المفكر والفيلسوف الفرنسى «مونتسكيو» بشأن «الفصل بين السلطات»، فيتحدث عن ثورة ١٨٣٠ فى فرنسا لكى يعرف نظام الملكية المقيدة والجمهورية. ويعود ليقرر فى مؤلفه «مناهج الألباب» أهمية تحجيم السلطة من خلال تقسيم المجتمع إلى مراتب أو طبقات فيميز بين أربع طبقات: الحاكم، ورجال الدين، الجند ورجال الاقتصاد، أى التجار والملاك الزراعيين ... إلخ، وينظر «رفاعة الطهطاوى» إلى الطبقة الثانية (طبقة رجال الدين والشرع) بوصفهم علماء لهم على الحاكم حق التوقير والاحترام ومن هذه الزاوية، يحاول الطهطاوى إلحاق هذه الطبقة بركب التمدن، فاحترام الحاكم لهم، ومشاركتهم فى الشأن العام تتيح لهم الفرصة للتعامل مع المعطيات الجديدة فى العصر الحديث، فلا يركنون إلى التقليد والجمود، وفى الوقت نفسه يؤكد على ألا يوجد فارق حاسم بين مبادئ القانون «الطبيعى» الذى يمثل صورة الحقوق الطبيعية للإنسان، والشريعة الإسلامية. ولذا فإنه يوجه دعوته إلى طبقة العلماء أن يدرسوا العلوم العقلية التى أنتجها العقل، وفى هذا السياق. يضع المختصين فى العلوم الطبيعية والتطبيقية فى مصاف علماء الدين

والشرع، إذ إن هؤلاء جميعًا يستحقون التوقير والتقدير من قبل السلطة الحاكمة (الحاكم). إن قيمة ما فعله الطهطاوى فى هذا الاتجاه هو الإفصاح عن «الطبقة الوسطى» التى استطاع أعضاؤها فى ظل العلم الحديث والتمدن أو التقدم أن يضعوا أنفسهم فى المكانة اللائقة بهم، مع مراعاة أن هذه الطبقة كانت تحاول الصعود آنذاك إلى درجات أعلى فى السلم الاجتماعى بالنسبة للمجتمع المصرى، بينما كانت قد امتلكت زمام الأمور بالنسبة لنظيره الأوروبى. وهكذا تتبدى النزعة الليبرالية، لكن على استحياء أو حذر، وبالنسبة للطهطاوى الذى استهدف التغيير المتدرج عبر وسائط متعددة أهمها اكتساب الثقافة الحديثة فى مختلف المجالات، وعندما يشير إلى أهمية معرفة الحقوق والواجبات فإنه يقصد تلك الثقافة السياسية الملائمة لطبيعة مجتمع ونظام حكم قد اختلفا بالفعل عما كان سائدًا فى الماضى.

– وعلى الرغم من وعى رائد مستنير كرفاعة الطهطاوى بالمشكلة السياسية - الاجتماعية، فإنه اختزلها فى بيان أوجه نظرية السياسة التنفيذية، فيحدث - كما سلفنا سابقًا - عن فصل السلطات للحد من سلطة الحاكم المطلقة، لكنه يعود فيقرر أن يسلم الأمر فى النهاية إلى السلطة التنفيذية التي على رأسها الملك أو الحاكم. ويبين ذلك بالحديث عن السلطة التشريعية أو قوة تعيين القوانين وتنظيمها، وترجيح ما يجرى عليه العمل من أحكام الشريعة والسياسة الشرعية، والثانية : السلطة القضائية ومهمتها الفصل فى الحكم، والثالثة : السلطة التنفيذية، وهى قوة التنفيذ للأحكام بعد القضاء بها. وتعود هذه القوى (السلطات) الثلاث إلى قوة واحدة هى القوة الملوكية (سلطة الملك أو الحاكم)

المشروطة بالقوانين، وهذه القوة حق خاص لولى الأمر. ولعل السؤال الجدير بالطرح هنا: لم أهمل الطهطاوى - وهو بصدد الحديث عن فصل السلطات - حيوية العلاقة القائمة بين الحقوق والواجبات أو بين الشرعية - بالنسبة للحكم - والالتزام السياسى - من قبل المحكوم - أو تلك الصورة المتخيلة فى الفكر الليبرالى للعقد الاجتماعى أو العلاقة بين المواطنة والدولة. أهمل «الطهطاوى» إذن ذلك الأمر الجوهرى فى الليبرالية السياسية واكتفى بعرض لوحات تشريعية وتنفيذية «صامتة» فى معظمها ومعربة أو مؤولة بالنسبة لبعضها. فالمفكر الذى تحدث عن الحقوق المدنية وفقًا للمفهوم الليبرالى لم يذكر تلك الحقوق بوصفها حقوقًا تجاه الدولة ممثلة فى نظام الحكم الذى يستمد شرعيته من قبول المواطنين له، وبالتالى يتحقق الالتزام السياسى الماثل فى القيام بالواجبات الموكولة إليهم.

- إن ما سجله «الطهطاوى» من فكر ليبرالى، خاصة السياسى لم يكن بحثًا فى الأصول الفكرية للمشروع الليبرالى، والتى سمحت لهذا المشروع - فيما بعد - بالنجاح والتألق فى عصر رفاعة الطهطاوى (القرن التاسع عشر)، تحدث «رفاعة» بصورة وصفية تقوم على الإسهاب والاستطراد لا التحليل العميق لعناصر المشهد الليبرالى الغربى، من خلال البحث فى الجذور الفكرية، ودراسة الأسباب القائمة وراء التحقق، وكيفية التعامل على أرض الواقع مع هذا الكم الزاخر من الأفكار والنظريات فى إطار خطة عمل أو برنامج عملى جاهز للتطبيق. وعلى النقيض من ذلك، لم يهتم «الطهطاوى» إلا بالعرض والوصف وعقد المقارنة من منطلق دينى، ومحاولة إدراك

المتشابهات بين الفكر الليبرالى والدين الإسلامى مع إمكانية التأويل وأحياناً التعريب، فالحرية فى الغرب - على سبيل المثال - هى العدل والإنصاف عندنا، وبناء على ذلك فإنه يمكن إيجاد مماثلة بين خليفة الله فى أرضه أو الخلافة بالمعنى الإسلامى والحاكم المدنى أو نظام الحكم فى المجتمع المدنى. ونشير هنا إلى خطورة التعامل مع المفاهيم الغربية، وانتزاعها من سياقاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، لدمجها فى إطار فكرى عربى حديث، فى محاولة لإيجاد صورة للمماثلة أو المشابهة وعلى سبيل المثال، تصبح الديمقراطية هى الشورى، ونواب الشعب هم أهل الحل والعقد .... إلخ، وإذا سلمنا أن نصوص الطهطاوى تتضمن مفاهيم سياسية يمكن إدراجها فى سياق التصور الليبرالى أو المبدأ الليبرالى، فإننا لابد أن نعى كيفية عرض رفاعة الطهطاوى لها من منطلق التوفيق أو الإقصاء من وجهة نظر عالم «أزهرى» فى الأساس.

- ولكى نفهم سر غياب برنامج عمل لمشروع ليبرالى عربى طموح منذ بواكير عصر النهضة العربى، علينا أن نبحث ما الذى يعنيه مفهوم الدولة الحديثة، والتى تحققت بصورة مركزية فى عهد «محمد على» خاصة فى جانبها الصناعي والعسكرى لا السياسى أو الاقتصادى فالرائد النهضوى «الطهطاوى» لم يلق بالاً إلى مفهوم الدولة بالمعنى السياسى فى السياق الليبرالى القائم آنذاك فى أوربا.

وتعامل مع هذا المفهوم من منطلق مفاهيم السياسة الشرعية كما كانت موروثة من الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الوسيط. فالمساواة وهى إحدى النتاجات العظيمة لثورات التحرر، خاصة



الثورة الفرنسية، والتى ارتبطت إلى حد كبير بعصر ثورات التحرر، خاصة الثورة الفرنسية، والتى ارتبطت إلى حد كبير بعصر التنوير (القرن الثامن عشر). ومن منطلق فكرة المساواة يمكن الحديث عن المواطنة وما يقترن بها من حقوق وواجبات داخل المجتمع المدنى، والتى من خلالها يمكن تصور فرضية «العقد الاجتماعى».

وإن المساواة عند الطهطاوى يعبر عنها بمفهوم مركب هو «أخوة العبودية» فيقول: إن أخوة العبودية التى هى التساوى فى الإنسانية عامة فى حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض إنه يخلط بين المساواة والعبودية التى تعد الوجه المناقض لفكرة المساواة الليبرالية والتى أوجزت المساواة فى أمرين هما: الحرية الفردية، والملكية الخاصة، ولا يعنى هذا أى صورة من صور العبودية. إن الحديث عن العبودية من منطلق الأخوة ليبعدنا كل البعد عن هذه الفكرة التى ارتبطت على نحو واضح بالمبدأ الليبرالى وربما حاول «الطهطاوى» كعادته فى تقريب المفهوم بصورة معربة أن يدمج شعارى الثورة الفرنسية: الإخاء والمساواة فى تلك الصورة المعربة: أخوة العبودية، فإذا به يزيد الأمر تعقيدًا من حيث الفهم، ويحول دون المضى قدمًا فى تأكيد المفهوم وإدراكه بصورة واضحة. وعندما يعادل مفهوم الحقوق المدنية كما فعل فى «تخليص الإبريز» بالحسن والقبح العقليين، فإنه يساوى بين الحقوق الطبيعية التى اختزلت فى صورة حقوق مدنية وأصول الفقة فى الإسلام، ويتحدث عن ذلك بوضوح عندما يقول: «فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقة يسمى ما يشبه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية».

- إن المعوق الأساسى لاستكمال المشروع الليبرالى الغربى فى بواكيره الأولى عند رائد كرفاعة الطهطاوى ، هو التقاط المفاهيم الغربية وطبعها بالطابع العربى الإسلامى دون إدراك لطبيعة البيئة الفكرية التى أنتجت هذه المفاهيم وفقًا لحاجات اجتماعية وسياسية واقتصادية أتاحت لهذه المفاهيم أن تتواجد كأطر نظرية للعمل، مدعمة بالحجج والأسانيد العقلية لضمان النجاح والاستمرارية كمبدأ فكرى.

(ب) خير الدين التونسى

- يمثل خير الدين التونسى (١٨١٠-١٨٩٩) أحد رواد عصر النهضة العربى فى بواكيره الأولى، وقد قدم مؤلفه «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» محاولة منه لتعريف القارئ العربى بأحوال التمدن فى الغرب - فرنسا تحديدًا - من خلال إظهار أسباب تمدن المجتمعات وقوتها، ولأنه كان من رجال السياسة الكبار فى عصره - وزيرًا ثم رئيسًا للوزراء فى عهد «الباى» (حاكم تونس) ثم كبيرًا للوزراء أو صدرًا أعظم فى عهد السلطان عبد الحميد فى تركيا - اهتم خير الدين بدور الدولة فى المجتمع من أجل اقتباس صورة القوة فى البلاد الأوربية ممثلة فى أسبابها وتطبيقاتها لمحاكاة نموذجها فى الدول الإسلامية مع الإقرار بأن هذا الأمر لا يعد مخالفًا للشريعة الإسلامية بل ملائمًا لروح الإسلام ويبدو «التونسى» متشابهًا إلى حد كبير مع المصرى «الطهطاوى» من ناحية وجهة النظر التقليدية فى الدولة - وجهة السياسة الشرعية - واستعمل إلى حد قريب عبارات الطهطاوى فى «حب الوطن» والنظرة إلى الوطن كمرادف

للدولة، لكن ثمة فارق واضح فى منطلقات كليهما، فبينما كان منطلق رفاعة من النزعة القومية (الدولة المركزية فى مصر)، كان منطلق «التونسى» الأمة الإسلامية وقد رأى أن سلطة الحاكم يمكن تقييدها من خلال أمرين: الأول الشريعة (من خلال النقل أو العقل) الثانى: المشورة (الشورى) وأهل المشورة هم العلماء والأعيان. وتبدو المحاكاة أو المماثلة هنا واضحة فى محاولة الاقتراب من النموذج الغربى عبر التأويل الإسلامى، فالمشورة أو الشورى تماثل النظام الديموقراطى أو الديموقراطية النيابية، وأهل المشورة هم نواب الشعب فى البرلمان الغربى.

- ومثلما لم يفطن «الطهطاوى» إلى مسألة التأويل «للمفاهيم الغربية ومحاولة تعريبها أو أسلمتها - إن جاز التعبير - لم يدرك «التونسى» وهو بصدد اللحاق بركب التمدن أو التقدم، وتجاوز مرحلة «الاستبداد» السياسى، فيدافع عن نظام الحكم النيابى - الدستورى، وإن رغبته هذه تصطدم بعائق أساسى هو محاولة تأويل الأفكار الليبرالية إلى مماثلاتها فى الشريعة الإسلامية. فالنظام الديموقراطى نظام الحكم غير المستبد أو المقيد فى الدولة الإسلامية فهل يمكن قبول السياسات الليبرالية الشرعية؟ وإذا كانت الليبرالية موقفاً أو حالة عقلية فى وقت معين وفى ظل ظروف خاصة، فهل تمثل السياسة الشرعية بمنطلقاتها الدينية حالة عقلية يمكن الاختلاف حولها أو تجاوزها أو حتى إعمال التغيير والتبديل فى عناصرها؟ يستمر «التونسى» فى معالجة الأمر بطريقة مزدوجة، إذ يضع قائمة بمفاهيم



الفكر الليبرالي ليدور حديثه عنها، إنه يشير إلى الحرية، الملكية الدستورية، والحق الطبيعي، والقانون .... وفي المقابل يحيلنا إلى ابن تيمية، وابن القيم الجوزية و الماوردي ... إلخ. وقد نفهم هذا الازدواج من زاوية حرص «التونسي» كما فعل «الطهطاوي» أن يلحق العالم الإسلامي بركب التقدم دون أن يخسر التمسك بشريعته أو بمعنى أوضح يخسر دينه، وتظل هذه المسألة معضلة تبحث عن حل حتى يومنا هذا !! لكن ما يجب أن ندركه أولاً أن محاولة الحفاظ على صورة المماثلة كنوع من التوازن النفسي يفضي إلى خسارة كل شيء، فالدفاع عن محاولة الإصلاح السياسي في سياق ليبرالي ثم تعديله عند الدينية يمثل حالة من الفصام السياسي الذي لا يفضي إلى شيء مؤكد وفعال ؟ حيث يتم التشويش متى لجأنا إلى مسألة التهجين الفكري وبالتالي يكون النتاج مشوهًا وغير ذي جدوى، ومن ثم تضيع فرصة التحقق الليبرالي وفي الوقت نفسه نخسر مرجعيتنا القائمة في مفاهيم السياسة الشرعية.

- ولنقدم مثالاً عند «التونسي» يكشف عن هذه المماثلة أو الازدواجية التي تجرد المفهوم من سياقه التاريخي - الاجتماعي فعندما يتحدث عن الحرية المدنية التي توجز جملة الحريات التي أكدها المبدأ الليبرالي، فيقول «إن لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين : أحدهما الحرية الشخصية - الحرية المدنية في النص الفرنسي - وهو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه

قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس. وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية» ... المعنى الثانى : الحرية السياسية، وهى تطلب من الرعايا التداخل فى السياسات الملكية، والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضي الله عنه للأمة وسيرته معها غير أن «التونسى» وهو يقرر متجه المشاركة السياسية فى مجتمع معين يتحدث بلغة مستنيرة تعلمها فى المجتمع الأوروبى عبر عصر التنوير فى القرن الثامن عشر، وحضوره الشخصى فى هذا المجتمع فى عصر التنوير الليبرالى فى القرن التاسع عشر، إلا أن المفاهيم الليبرالية عنده يتم التعبير عنها بلغة الموروث السياسى حيث تختلف الدلالة - الحرية السياسية من منطلق ليبرالى، وممارسة الحق فى تقويم الخليفة عمر بن الخطاب رغبة منه كحاكم عادل - ومع ذلك تبدو مخاوف «التونسى» قائمة فى دعوته إلى حرية قد تؤدى إلى عواقب وخيمة، تهدد نظام المملكة، فلا ينسى الإشارة إلى قول الفيلسوف الفرنسى «مونتسكيو» : «إنا بمقتضى ما نسمعه من أعمال الأمم التى كانت حاصلة على الحرية التامة، نرى أن الحال قد يقتضى إرخاء الستر على الحرية إرخاء وقتياً».

- ولعلنا نرجع هذا التردد أو الازدواج فى الفكر عند رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى إلى أن الهم السياسى الذى أثقل كاهليهما هو كيفية الخلاص من الاستبداد السياسى بتقييد سلطة الحاكم فحسب دون الالتفات إلى أهمية وجود منظومة فكرية تغرس قيم الديمقراطية الليبرالية فى الشأن السياسى العربى، وهكذا يمكن قيام دولة حديثة على أسس ديموقراطية - ليبرالية.



٢- الإصلاح الليبرالى

أ- محمد عبده:

- يذكر «ألبرت حورانى» فى كتابه المهم : «الفكر العربى فى عصر النهضة»، وهو بصدد الحديث عن محمد عبده أن «برودلى» المحامى البريطانى الذى أرسل للدفاع عن أحمد عرابى فى محاكمته : إن عظمة محمد عبده الفكرية كانت قد حجبتها، لفترة ما، غيوم الضعف المعنوى والجسدى. فقد بدا عقله وجسده وكأن رد الفعل المتولد من الآمال الخائبة ونزاع اليأس قد حطمتها تحطيمًا لم يبق معه أى أمل فى الشفاء «كانت مشاركة محمد عبده فى تنظيم المقاومة الشعبية أيام الاحتلال الإنجليزى لمصر ١٨٨٢ وبالتالى انضمامه أو إدراجه فى جبهة «عرابى» سبيلاً إلى نفيه لمدة ثلاث سنوات، بدأت ببيروت وانتهت بلحاقه بالأفغانى فى باريس، حيث أصدرا مجلة «العروة الوثقى» وعندما سمح له الخديوى عام ١٨٨٨ بالعودة إلى مصر بدا مهتمًا بالشأن الإصلاحى، فساعد على تأسيس جمعية إسلامية خيرية كان هدفها إنشاء المدارس الخاصة، كما أقنع الخديوى بتأسيس مجلس لإدارة الأزهر، ومنذ أن أصبح عضوًا فى هذا المجلس حمل على عاتقه تطوير النظام التعليمى فى الأزهر، كان هم الإمام محمد عبده محاولة بعث «الروح الذاتية» وانتشالها من مستنقع الجهل والانحطاط الذى عاشه المجتمع آنذاك، وفى الوقت نفسه كانت المخاوف التى تنتابه مرجعها إلى خطورة انقسام المجتمع إلى طائفتين لا يوجد رابط أو تواصل بينهما، الأولى : وهى التى تتمسك بشرائع الإسلام وقواعده أو مبادئه الأخلاقية، والثانية : وهى طائفة يتسع نفوذها ويكثر



أعضاؤها يومًا بعد يوم ، وهى تلك التى تستمد من المبادئ العلمية اعتباراتها السلوكية وبالتالى ينصب اهتمامها على مصالحها الدنيوية فقط. كان «محمد عبده» يريد الإصلاح على الطريقة الليبرالية دون أن يكون الإصلاح ليبراليًا علمانيًا كما فى أوروبا، ولذا ترى وجهة نظر أن ما حاول الإمام عبده طرحه هو نوع - إن جاز التعبير - من السلفية الليبرالية.

- لم يكن مقصد الإمام محمد عبده كما قصد أستاذه وصديقه جمال الدين الأفغانى من تحقيق الوحدة السياسية بالنسبة للشعوب الإسلامية، بل كان قصده فى المقام الأول أن يظل الإسلام فى صورته الحديثة هو الإسلام الذى عرفه مع إمكانية التجديد لكى يمكننا التعامل مع مستجدات اجتماعية، سياسية، اقتصادية، . . . . . إلخ.

ولذا بدا الإمام بالتربية قاصدًا إصلاح الأخلاق ، واعيًا بأن الطرق التربوية تأخذ وقتًا طويلاً وتحتاج إلى صبر عظيم لكنها فى نهاية الأمر أعمق تأثيرًا وأبقى وجودًا. وعندما نشير إلى النهج التربوى عند الإمام عبده، فإننا نقصد أن المبتغى عنده قيام دولة تنظيمات أو مؤسسات كتلك التى انتهجها المبدأ الليبرالى فى صورة الدولة الحديثة: إصلاح القوة العسكرية، تطوير التعليم، جمع الضرائب، المعاملات الاقتصادية . . . إلخ. لكنه فى الوقت نفسه وهو يتحاور مع «فرح أنطون» الذى يؤمن بالليبرالية العلمانية وفق مقولاتها الغربية يحاول الإمام ألا يتمادى جوهر الإصلاح عنده إلى مناطق شائكة خاصة السياسية منها، ولذا فإنه يعترض على الفصل بين السلطتين المدنية والدينية، فيقدم حججه على أن هذا الفصل يجرد الملك أو الحاكم من



دينه الذى اعتنق، كما أن البشر المحكومين من قبل الملك أو الحاكم، هم أنفسهم المحكومين برجال الدين فى ضوء تفسيراتهم وشروطهم لهذا الدين. لكن الإمام «عبده» فى الوقت نفسية يؤكد على أن الشرائع تتغير بتغير أحوال الأمم «ولكى تؤكد فعاليتها عليها أن تتواصل أو تتفاعل مع ظروف البلد الذى يطبقها، وإلا أصابها العجز عن توجيه العمل الإنسانى، ومتى حدث هذا، بطل تسميتها بالشرائع. ومن هنا كانت نظرته إلى المدارس الدينية القديمة والتى على رأسها «الأزهر» فقد كانت جامدة، تقليدية آنذاك.

والتى بدورها أخرجت عقولاً تقليدية تقاوم كل جديد ومستحدث فى مقابل عقول أخرى أنتجتها المدارس العصرية التى بدأت عملها منذ بدايات عصر النهضة العربية. فقد كانت أفكار عصر التنوير خاصة التنوير (الفرنسى)وما جلبته من رؤى ليبرالية قدمها «روسو»، مونتسكيو، حتى الفلاسفة الوضعيون، تثير إمكانية انقسام المجتمع لا تقدمه، ومن هنا جاء خوف الإمام عبده أن يدفع ذلك إلى تقويض للأسس الأخلاقية التى ترسخت فى المجتمع المصرى _المسلم عبر روح الشك والقلق والتساؤل التى أخرجتها النزعة الفردية فى القرن التاسع عشر، والتى يمكن أن تهز أركان مجتمع يعانى الأمية الثقافية فى هذا الوقت، وبالتالى تتحول إلى أدوات هدامة فى محاولة التقليد لا كأساس لإعمال العقل والتدبير لإحداث النهضة أو التقدم.

انطلق الإمام عبده فى مهمته الإصلاحية من هدفين :الأول: تحديد الوجه الصحيح للإسلام: الثانى: كيفية المزج بين هذا الوجه ومقتضيات الحياة فى العصر الحديث. إن أول الملامح الليبرالية فى فكر الإمام



عبده تتجلى فى محاولته انعتاق الفكر من قيد الجمود والتقليد، أى تحريره من الفهم التقليدى للدين، ولا تعنى الفهم الصحيح للدين عند الإمام عبده طورًا جديدًا بل عودة إلى فهم السلف الصالح قبل الفتنة والخلاف لجوهر الدين، إن سلفيته تعنى العودة إلى المنابع الأولى، كما تعنى الليبرالية عدم ركونه إلى التسليم بما جلبه مفسرو الدين السابقون. إنها روح المبادأة أو المبادرة الليبرالية، وإن بدت عودة إلى الوراء، وهذا أمر غير معيب فكريًا، فالنهضة الأوربية بدأت بالعودة إلى الينابيع اليونانية القديمة، لكن المهم فى هذه المسألة هو معنى العودة إلى الأصول، إذ إنها عند الإمام محاولة لفهم الروح الخالصة للدين فى دعوته إلى التحرير، المعرفة ،التقدم . . . إلخ .

إنه يسعى إلى هذه الروح من أجل التقدم وفق مقتضيات العصر لا مجرد معرفة دينية تطلب لذاتها، وفى إطار دينى فحسب.

إن مسعى الإمام محمد عبده كان لتأكيد التوافق بين روح الإسلام الصحيح وذلك الفهم العقلى للحياة فى إطارها الاجتماعى مما يزكى الإسلام كدين يعد أساسًا لحياة حديثة، لكن بشرط أن توجد هذه «الفئة» الواعية بهذه الروح فتفسر وتشرح فى ضوء وعيها بمقومات الحياة الحديثة الكامنة فى الإسلام وأما الهدف الثانى :فإنه عند الإمام عبده معرفة الحقوق والواجبات بين الشعب والنظام الحاكم أو طاعة الشعب للحكومة كالتزام سياسى أو واجب، وفى المقابل إقامة العدل بين الناس من قبل النظام الحاكم أو حقوق الناس لدى حكومتها. وفى هذا الأمر يمكن بيان وجه ليبرالى أصيل ماثل فى صورة «العقد الاجتماعى» المفترض فى الليبرالية السياسية. وبالنسبة للإمام فانه السبيل إلى المضى

قدمًا فى الإصلاح الاجتماعى هذا لا يمكن القيام به دون معرفة لكل (الحقوق والواجبات)، وضرورة التمييز بينها .

ـ كان محمد عبده فى تصويره للإصلاح أقرب فى منطلقاته الليبرالية إلى الفيلسوف الإنجليزى «جون لوك» رغم ثقافته الفرنسية، أى اطلاعه على أفكار عصر التنوير (الفرنسى) فلم يكن ماديًا كـ«توماس هوبز» الإنجليزى أيضًا، بل كان متدينًا على نحو عقلانى مثلما كان لوك، ولا يعنى هذا البحث عن مشابهة بينه وبين لوك فذلك أمر خاطئ تمامًا، إذا إن بيئة كليهما مختلفة من الناحية الاجتماعية - الفكرية، وكذلك اختلاف شخصيتهما من حيث النشأة الدينية والظروف الحياتية ..... لكن ما يجمعهما بخلاف التدين أو تلك الروح الدينية المحسوسة فى كتاباتهما، هو قدرتهما على إدراك التوفيق بين المتطلبات الروحية والمادية فى آنٍ معًا، ووعيهما الحاضر فى توجيه خطاباتهما الفكرية على نحو مقنع ومؤثر، لذا كانت تركتهما الفكرية هى الأكثر نفوذًا واستمرارية فى مجتمعيهما.

ب -أحمد لطفى السيد:

بتأثير من الإمام محمد عبده تواجدت نخبة من المفكرين على رأسهم أحمد لطفى السيد (١٧٢٧-١٩٦٣) تبنوا أفكارًا ليبرالية دفعتهم إلى المشاركة فى حركه الإصلاح التى بدأها الإمام وأتاح لها حيزًا من الوجود على الساحة الاجتماعية فى مصر. كانت المسألة المهمة عند أحمد لطفى السيد هى استمرارية القضية التى تعامل معها الإمام بحذر وحذق فكريين، وهى قضية العلاقة بين الإسلام وتقدم المجتمع، مع بعد آخر، ازداد وضوحًا وهو القومية المصرية فى ظل متغيرات



اجتماعية - سياسية - أفضت بالمصرى إلى أن يدخل فى دائرتين متقاطعتين :الأولى كونه مصريًا ، والثانية : أنه مسلم : فقد كان إحساس المواطنة في ظل الاحتلال الإنجليزى ،ومع رغبة قوية فى الاستقلال هو الإحساس بقيمة الوطن «مصر» الذى يدين له المسلم وغير المسلم بالولاء .ومن هذا المنطلق وعى أحمد لطفى السيد حقيقة الأمر أنه مصرى مسلم هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى جاء اطلاعه على أفكار روسو و كونت ومل بمثابة التحدى الملائم لمثقف مثله يسعى إلى تأكيد مصريته وعقيدته الدينية وفى الوقت نفسه إصلاح حال المجتمع الذى ينتسب إليه، ولذا جاء اختلافه عن أستاذه وصديقه الإمام محمد عبده، فلم يحفل بالعودة إلى منابع الإسلام للتأصيل و التجديد، إنما انصب إدراكه على أن الدين هو أساس فى بنية المجتمع المصرى، وما من حياة فاضلة يمكن أن يعيشها أفراد المجتمع بعيدًا عن إيمانهم الدينى، فالخير والشر مصدرهما لدى الأفراد ما فهموه من الدين وهكذا فإن الدين هو القاعدة العامة التى ينطلق منها السلوك الفردى والاجتماعى.

كان «لطفى السيد» يبحث فى العموميات التى ترفع أو تحط من قدر أى مجتمع، ولذا جاء اهتمامه بالمنهج العقلى والحرية الفردية، وتداخل العلاقات الإنسانية القائمة على الحرية فى الفكر والعمل .إنها مفردات الفكر الليبرالى الذى تشيع له «لطفى السيد».

ولنتوقف أمام فكرة تعد محور الارتكاز فى رؤية لطفى السيد الليبرالية، وهذه الفكرة ذاتها، هى أيضًا «بيت القصيد» فى الفكر الليبرالى بأسره، إنها فكرة الحرية. وعلى الرغم من ظروف مصر التاريخية آنذاك حيث الاحتلال الإنجليزى، وبالطبع فرض القيود

على الحريات، فإنه لم ينظر إلى الحرية من منطلق سياسى فقط، بل تحدث عنها بصورتها الليبرالية العامة أى مجمل الحريات التى تعد حقًا أصيلاً للإنسان، والتى صاغها «جون ستيوارت مل» صياغة بليغة بمقالته «فى الحرية».

إنه يتحدث عن عدم تدخل الدولة فى النشاط الفردى، ويقصر وظيفتها على الحماية والحفاظ على الأرواح والممتلكات والدفاع عن الوطن ضد العدوان ، وأن يكون ذلك كله فى إطار قانونى، هو وحده الذى يتيح التدخل فى حقوق الأفراد. ومتى أتيحت للإنسان فرصة التمتع بحرياته، فإنه وبصورة تلقائية سيكون فاضلاً وقادرًا على الوفاء بالتزاماته تجاه المجتمع ويسوق أمثلته على قيمة الحرية والاستقلال الفردى بنقائضه عند الأفراد الذين يبدو تسامحهم (غير الحر) نوعًا من الخضوع أو القبول بالإهانة من أجل الحفاظ على مكتسباتهم المعيشية. ويحيل «لطفى السيد» أمر التخاذل لدى الجموع الغفيرة من الناس إلى اعتمادهم الكامل على السلطة فى مسألة الحقوق والواجبات، هذا الاعتماد الذى لا يعنى موافقتهم أو إقرارهم الصادق بشرعية هذه السلطة بقدر خوفهم منها ومحاولتهم الدائمة الفرار من رقابتها.

إنه ينسب هذه «الرذائل» إلى تعاقب الحكومات المستبدة التى سحقت الاستقلال الفردى، وطوت صفحة الحريات الفردية، ومن ثم تقوضت أركان المجتمع الحر الذى يعد الدفاع الأساسى إلى التطور والتقدم. وهكذا تبدو الحرية السياسية سبيلاً إلى تحقق كافة الحريات



الأخرى، وإن كانت هى ذاتها لا تعنى الحرية إجمالاً. إن لطفى السيد يمثل دعوة لليبرالية صريحة إلى الحرية.

جـ- طه حسين

إذا أردنا التحدث عن مشروع ثقافى ليبرالى يمثل حالة عقلية ليبرالية خاصة، وإن كان أثرها الثقافى ممتدًا حتى يومنا هذا فإننا نعنى هذا الاسم: طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) بعد سنوات قضاها طه حسين فى فرنسا دارسًا، استحوذت على مشاعره رغبة ملحة فى صياغة مشروع ثقافى فى المقام الأول، لإعداد مصر لمجابهة تحديات الحركة الثقيلة التى أرثها إياها «الاستبداد الفكرى»، والذى امتدت تأثيراته إلى بنية المجتمع فأحالته إلى مجتمع يعانى الجهل والفقر والمرض، أى مجتمع متخلف ينتمى إلى القرون الوسطى لا العصر الحديث. إذا كان (طه حسين) قد تأثر بهذا النوع الثقافى الليبرالى الذى كان سائدًا فى فرنسا حينئذ، والذى فهم فيه طه حسين أن تطور المجتمع يأتى أولاً من نخبة المثقفين - العلماء والمفكرين - فإن بدايته الفكرية كانت مع خاتمة التحليل الثقافى - الاجتماعى لصعود الطبقة الوسطى (البرجوازية)، ومن هنا ندرك مدى التأثر الذى تلقاه عند دراسته «لسان سيمون» المفكر والفيلسوف الفرنسى الذى نادى بأحقية العلماء – أصحاب العلم الحديث بقيادة المجتمع الحديث. وإذا كان طه حسين مقتنعًا بصحة فكرة «سان سيمون» فإن مشكلته لا تكمن فى ذلك، إنما فى هذا الدرب الذى سلكه من قبله الرائد الأول رفاعة الطهطاوى عندما أعجب إعجابًا يشبه الصدمة بالنتائج التى حصدتها التجربة الليبرالية فى أوربا فى القرن التاسع عشر، لكن لم يدر

اهتمامه إلى مسألة التأصيل الفكرى لهذه النتائج، فالظروف والمتغيرات على الساحة الأوربية ،ومنذ قرنين سابقين على القرن التاسع عشر أو ربما أكثر كانت مراعاة لصعود الطبقة الوسطى أو البرجوازية تحرسها ثورة صناعية قلبت الموازين الاقتصادية - القضاء على الإقطاع - ويتحدث باسمها مدافعًا عن مكتسباتها نخب فكرية أطاحت نظريًا بذلك الإرث الضخم الجاثم على صدرها - السلطة الكنسية - لتنفذ فى القرن التاسع عشر إلى كامل هيئتها وعظيم سطوتها التى كانت فى حاجة ماسة إلى نخب فكرية جديدة تعالج السلبيات، وفى نفس الوقت تدفع عجلة التقدم إلى الأمام. كل هذا لم يكن قائمًا بصورة سابقة للمجتمع المصرى. الذى ينتمى إليه طه حسين.

كان طه حسين قد قرر العودة إلى مصر عقب الحرب العالمية الأولى وقرر أن يغرس غرسه الليبرالى فى الأرض المصرية، ولينتظر ونحن معه أى حصاد يكون ! ومن منطلق تربوى - كما فعل الإمام محمد عبده على نحو مختلف - حاول طه حسين أن يقيم بنية تربوية حديثة تتعهد بالتنشئة والرعاية أجيالاً متعلمة ومثقفة بصورة حديثة. ومن خلال تصوره يدعو إلى مجانية التعليم كأن يصبح كالماء والهواء وتمثل هذه الدعوى الأساس الحقيقى للديمقراطية، واستكمالاً للبناء يجب إذابة الفوارق التعليمية أى التعامل مع نوعيات معينة من التعليم : الدينى، السياسى، الخاص ...، وعلى الدولة أن تدير هذه المسألة للتوجيه والإشراف على ذلك، من أجل تأكيد الروح القومية بصورة موحدة. وبالنسبة للتعليم العالى أو الجامعة فإن لها استقلالها عن الدولة حتى يمكنها ممارسة البحث العلمى بالقدر اللازم من

الحرية. ويسجل فى كتابه الشهير «مستقبل الثقافة فى مصر » (١٩٣٨) رؤيته الليبرالية فى التربية التى تستقيم مع صورة الديمقراطية الليبرالية فى الغرب، والتى يستدعيها كأداة لإدخال المجتمع المصرى إلى العصر الحديث بوسائله الغربية.

ربما ينظر إلى طه حسين بصفته أديبًا أكثر منه مفكرًا لكن أثره الفكرى له من النفوذ والاستمرارية ما يجعله ينتمي إلى عالم المفكرين أصحاب الرؤية والقدرة على التبصر فى القضايا الفكرية المثارة وإن اكتسى أسلوبه بالتعبير الأدبى لا الفلسفى بمعناه المذهبى أو الاصطلاحى، فعندما يتحدث عن الثقافة اليونانية بوصفها أساس الثقافة الغربية الحديثة، فإنه يمزج بين الجانب النظرى والعملى فى آن واحد. فالعلم النظرى، والفن والأدب، عند اليونانيين يتوازن مع السياسة، والممارسة الديموقراطية كمجالات عملية، ويشير بهذا المعنى إلى رافدى الحضارة الحديثة أى ما هو فكرى ونظرى، وما هو تطبيقى وعملى. إنه يحيل الثقافة المصرية والعربية إلى النموذج اليونانى القديم، ولذا فإنه يتعرض لدراسة أصول الحضارة الغربية - خاصة اليونانية فى محاولة منه للكشف عن صلات الانتماء والقرب بين مصر وتلك الحضارة، وللبرهنة على ذلك يترجم كتاب أرسطو «نظام الأثينيين» والذى وجد مخطوطه فى صعيد مصر مكتوبًا على ورق البردى، مؤملا أن يتعرف المصريون على أصول الديمقراطية والممارسة السياسية عند اليونان، وكيف أخذت مجراها الحضارى وصولاً إلى الليبرالية السياسية التى تمارسها الحضارة الغربية الحديثة.

٣- التجارب الحزبية الليبرالية

جاءت أولى محاولات الاندماج فى مؤسسات الدولة الحديثة من خلال تكوين أحزاب سياسية. وقد كان «حزب الأمة» الذى تأسس عام ١٩٠٧ فى مصر دليلاً حيًا على مشاركة النخبة فى الشأن السياسى. فقد صاغ المفكر أحمد لطفى السيد برنامج الحزب، بينما كان الزعيم السياسى للحزب أحد كبار الملاك فى مصر (محمود سليمان باشا). غير أن الصياغة السياسية لبرنامج الحزب تبدو ليبرالية حالمة، لكن الاستفادة الكبرى آلت إلى الزعيم السياسى لا المفكر السياسى الذى استطاع أن يؤكد نفوذه وهيبته على المستوى الوطنى. وإذا تأملنا برنامج حزب الأمة الذى يعد أول حزب رسمى فى مصر منذ الاحتلال الإنجليزى عام ١٨٨٢ لوجدنا برنامجًا ليبراليًا يحاول المزج بين الشريعة الإسلامية، والفلسفة اليونانية، وفكر التنوير الفرنسى، وليبرالية التقليد البريطانى. وربما كان لطفى السيد «يستهدف بهذا الخليط غير المتجانس من الثقافة أن يستوعب الأمة المصرية بكل طوائفها الدينية والفكرية فى حزب يجمع هذا الشتات فى قالب واحد»، لكن المشكلة الحقيقية بالنسبة لهذا الحزب أنه ظل بعيدًا عن جماهير الأمة المصرية، فخطابه الفكرى خطاب نخبة مثقفة لم تندمج مع آمال وتطلعات جماهير الشعب الغفيرة والفقيرة فى آن واحد، فاللغة المستخدمة راقية بالمعنى الفكرى أى لغة العقل والمنطق، بينما تبحث الجماهير عن لغة حماسية تخاطب العاطفة والمشاعر، وتثير لديهم انفعالات بصدد قضية أو موقف ما، ولذا استطاع الزعيم مصطفى كامل - على سبيل المثال - أن يحرك مشاعر الجماهير ويثير حماسهم



وإعجابهم بخطاباته الحماسية وعباراته البليغة فى الوقت الذى لم يستطع «أحمد لطفى السيد» أن يحدث هذا التأثير، بل على العكس من ذلك، لم تحدث ألفة فكرية وسياسية بين الجماهير وحزب الأمة.

وعلى أرض الواقع، فشل المفكر الليبرالى (أحمد لطفى السيد) فى معركة انتخابات الجمعية التشريعية أمام مرشح من صغار الأعيان. أما الأعيان أو الملاك المشاركون فى الحزب، فقد كانت ليبراليتهم من نوع خاص. فقد كانت مشاركتهم التأسيسية للحزب مناورة سياسية واقتصادية لصالحهم فحسب، مناورة حظيت بتأييد من قبل سلطات الاحتلال الإنجليزى من أجل تحجيم سلطة الخديوى، وأيضًا جاءت بمثابة تدعيم لوجودهم الاقتصادى بهيبة سياسية أمام مواطنيهم. وهكذا أسفرت أولى التجارب الحزبية الليبرالية عن فشلها فى ظل الهوة الشاسعة بين النخبة المثقفة والجماهير التى لم تكن تدرك آنذاك ما الذى تعنيه الديمقراطية الليبرالية، وهذا ما وعاه المرشح المنافس للطفى السيد عندما شرح لأهالى الدائرة الانتخابية أن الديمقراطية التى يدعو إليها «لطفى السيد» ضد القيم الأخلاقية والدينية السائدة، ولذا امتنعت الجماهير عن إعطاء صوتها فى الانتخابات للمفكر الليبرالى. وتظل المشكلة العميقة فى مسألة تكوين الأحزاب فى العالم العربى، هى أن الأحزاب يتم تشكيلها من أعلى، من القمة حيث النخب المثقفة لا من القاعدة الجماهيرية التى تطبع الأحزاب بطابعها الشعبى الماثل فى احتياجاتها وطموحاتها. إن مشكلة الليبرالية فى العالم العربى، تنبع من كونها أساس التحديث أو الإصلاح السياسى لا بوصفها نتاجًا للتغيير كما حدث فى أوروبا، إذ لم تدرك المحاولات الأولى، وما لحقها من



محاولات إصلاحية وتحديثية على المستوى الاجتماعى أو السياسى أو أى مستويات أخرى، أن صياغة المبدأ الليبرالى لم تأت من أعلى من البرج العاجى للفلاسفة والمفكرين الأوربيين، بل من استدعاء مرحلى ومتدرج، للتبرير النظرى والبرهنة على صحته، ثم أخيرًا ترسيخه كأيديولوجيا من أجل ممارسة فعالة. «فجون لوك» الفيلسوف الإنجليزى رائد الديمقراطية الليبرالية، كان يتحدث عن تلك الليبرالية كبرنامج عمل لأوضاع اجتماعية قد استقرت بالفعل. فعندما كان يتحدث عن الملكية بوصفها حقًا طبيعيًا حددته أعمال البشر وأيضًا مطالب الحياة، فإنه كان يقرر أن العمل يضفى قدرًا من القيمة على الأرض، ومن ثم تظل الملكية الخاصة كامنة فيه بصفة دائمة. إذن كانت مشكلة المبدأ الليبرالى عند محاولة تطبيقه سياسيًا هى التعثر الكامن فى القراءة الظاهرية – لا التحليلية - النقدية وأيضًا محاولة التطبيق المنعزل عن حاجات الجماهير الملحة.

برهن المبدأ الليبرالى على مشروعية امتلاك فئات الطبقة الوسطى التى كانت - فى أوروبا - مهمشة لوسائل الإنتاج، وبالتالى امتلاكها لحقوقها السياسية فى السلطة، بينما ظل الأمر فى العالم العربى على حالته. فقد قاد كبار الملاك مرحلة التحول نحو التحديث بالمعنى الذى فهموه، أى الليبرالية كملكية خاصة فحسب، ومن ثم الرغبة فى السيطرة على مؤسسات السلطة عبر أجهزتها المختلفة، ولا مانع أيضًا أن يتعلم أولادهم، ويسافروا فى البعثات إلى أوروبا، ليرثوا التركة الحزبية والممارسة السياسية. وإذا كانت التجربة الحزبية فى مصر قد أوجدت ثنائية : الفكر - الملكية الخاصة فإنها فى سوريا قد أخذت بعدًا



واحديًا هو الفردية الليبرالية «التملكية» فقد قاد «صبحى بركات» وهو واحد من كبار الملاك فى سوريا كتلة نواب الشمال فى البرلمان السورى، وأطلق عليها اسم «الحزب الحر الدستورى» (١٩٢٢)، وبموازاته، تزعم «حقى العظم» وهو أيضًا أحد كبار الملاك، كتلة نواب الجنوب، وأطلق عليها اسم «حزب الائتلاف» (انظر: محمد حرب فرزات، الحياة الحزبية فى سوريا ١٩٥٥). وفى العراق، التى حظيت تجربتها الحزبية بدعم من المندوب السامى البريطانى آنذاك فيمكن أن نطلق عليها، إن جاز التعبير «الليبرالية التملكية العشائرية» إذ أرسل أحد زعماء القبائل إلى مؤسسى الحزب الحر العراقى (١٩٢٢) وكانوا عشرة من كبار الملاك فى العراق رسالة ورد فيها : «إنه ينضم وعشيرته إلى الحزب» (انظر عبد الرازق الحسينى، تاريخ الأحزاب السياسية العراقية، ١٩٨٣) وتتلخص عبارة : أنضم أنا وعشيرتى إلى الحزب نوع الممارسة الحزبية فى جزء مهم من العالم العربى. إن إرادة الفرد الحرة التى تم الدفاع عنها باستماتة من قبل المبدأ الليبرالى فى بحثه الدءوب عن تأكيد الهوية أو النزعة الفردية، ثم إدماجها مرة أخرى فى إرادة العشيرة أو القبيلة، ليرتد الحال إلى أوروبا فى عصرها الوسيط لا الليبرالى الحديث. وبالمثل فى لبنان كانت العملية السياسية تعبيرًا عن سطوة الملاك الكبار، الذين كانوا محور العمل السياسى، فالبرلمان اللبنانى، والسلطة الحكومية فى لبنان حتى نهاية عهد الانتداب الفرنسى، كانت واقعة تحت سيطرة هؤلاء الملاك، لدرجة يمكن معها القول، إن الريف اللبنانى حكم المدن لا العكس وهكذا يتبين ارتباط الملكية العقارية الخاصة بالبنية السياسية

اللبنانية، ويمثل هذا طبيعة المسألة اللبنانية فى جميع مراحلها. (انظر مسعود ضاهر، الدولة والمجتمع فى المشرق العربى، ١٩٩١). وفى المغرب العربى، تونس تحديدًا، والتى شهدت مولد أول دستور فى العالم العربى (١٨٦١) لم تسفر المحاولات الليبرالية التى كان «خير الدين التونسى» رائدها الأول فى السبعينيات من القرن التاسع عشر، عن رؤية إصلاحية جذرية، إذ إن إرادة التغيير لم تكن متوافقة مع العادات والتقاليد، ولذا تم اللجوء إلى نمط «الليبرالية النسبية» أى أنصاف أو أشباه تدابير أو حلول، فهناك دستور، غير أن فعاليته محل شك، وأيضًا محاولة للتنظيم السياسى يمكن أن يطلق عليها الليبرالى اسم القانون، فى مقابل ما يسميه السلفى شريعة. كان ثمة تفاؤل فى أن يصلح الدستور ما أفسدته الممارسة السياسية المستبدة. وقبل أن تنضج التجربة، وتأخذ حيز التفعيل السياسى، كان على الجميع أن يعترف بفشله، فالبنية الوطنية أو الداخلية لم تكن ليناسبها الإطار الليبرالى فى العمل السياسى، بل ارتبط هذا الإطار فيما بعد مع فكرة التحديث بالاستعمار، وهكذا أصبحت الليبرالية والتحديث والاستعمار ثلاثية متكاملة فى العقلية الغربية التقليدية. فـ«حزب الدستور الجديد» الذى أسسه الحبيب بورقيبة (١٩٣٤) كان تعبيرًا عن فكر نخبة من المثقفين الباحثين عن دستور ليبرالى من أجل التحديث لكن سرعان ما انحصر البحث عن التحديث فى الشأن السياسى فحسب دون الإشارة من قريب أو بعيد، إلى المشكلات الاجتماعية والاقتصادية (انظر سمير أمين، المغرب العربى الحديث، ١٩٨١) وعلى الدوام، يتم تفسير وتفعيل المبدأ الليبرالى فى العالم العربى فى حدود أبعاده السياسية فقط.

إن الممارسة الحزبية هى ممارسة سياسية تبحث عن السلطة فى الواقع دون الاهتمام بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية، وإن ظهر ما يشير إليها فى البرنامج الحزبى، حتى يمكن القول إن الليبرالية تم إيجازها فى صياغة دستورية متفائلة بالتحقق الديمقراطى، فإن وجود الدستور فى حد ذاته، يوجد الديمقراطية، والديمقراطية هنا إطار شكلى أو رسمى معلن لامتلاك السلطة، وعلى سبيل المثال : فحزب الوفد المصرى أو ما كان يسمى بحزب الأغلبية، والذى تولى السلطة خمس مرات بين عامى ١٩٢٢، ١٩٥٢، وكان زعيمه «سعد زغلول» العضو - السابق - غير المعلن فى حزب الأمة، وقد تأسس الحزب على أسس ليبرالية، وأيضًا ما تفرع عنه من أحزاب منشقة (الأحرار الدستوريون ١٩٢٢)، (السعديون ١٩٣٧)، (الكتلة الوفدية ١٩٤٢) كان هدف الحزب بعد دستور (١٩٢٣) أن ينفذ إلى السلطة فى ظل محاولة «توفيقية» أقرها الدستور ذاته للجمع بين الاستبداد والديمقراطية. وقد جاء فى إعلانه : جعلنا نصب أعيننا أن يكون الدستور محققًا لرغبات الأمة وأمانيها الحقة ومطابقًا لأحدث النظم الدستورية، وأن تراعى فى أحكامه تقاليد البلاد وعاداتها القومية، وإذا كان المقصود برغبات الأمة مطلب الحكم الديمقراطى، فماذا يعنى المقصد من تقاليد البلاد ؟ وتستمر القراءات العربية للمبدأ الليبرالى فى صورته الحزبية متخذة من المنحى «التعريبى» مدخلاً للممارسة تارة، ومن التوجه «التوفيقى» قاعدة للانطلاق تارة أخرى، ولا تعدم على جانبى المنحى، التوجه تقديم رؤى وتصورات نفعية لتغير أشكالها دون المساس بتجربة المضمون

أو القيام بمغامرة ليبرالية موازية للتجربة الغربية تستهدف التغلب الحقيقى على معوقاتنا أو مشكلاتنا الاجتماعية المزمنة .

ومنذ ٢٣ يوليو ١٩٥٢ انحسر المد الليبرالى، ولم يبق تأثيره قائمًا إلا فى أذهان مجموعة من المثقفين والأساتذة الجامعيين الذين ورثوا تركة الأفكار الليبرالية القائمة من قبل، تركة ذهنية كانت حدود فعاليتها فى قاعات الدرس الجامعى، والغرف المغلقة، وعندما يدور الحديث عن النظريات السياسية أو الاقتصادية أو تاريخها. وعندما نصل إلى ذلك التعديل الذى أدخل على الدستور المصرى فى مايو ١٩٨٠، والذى تم بموجبه إقرار أن النظام السياسى فى مصر قائم على التعددية الحزبية (الليبرالية) فإنه يمكن السؤال : ماذا تعنى التعددية الحزبية. يعد «روبرت دال» عالم السياسة الأمريكى أول من طرح تعبير النظام السياسى التعددى وهو بصدد تفسير الممارسة الديمقراطية فى المجتمعات الصناعية الغربية. ولعل قيمة هذا التصور فى نظر البعض هى الكشف عن أشكال التطور الذى لحق بالعملية السياسية الغربية، ومن ثم إمكانية الاحتذاء به من قبل المجتمعات الأقل تقدمًا، غير أن علم السياسة الغربى يفترض دائمًا أن الحكومات فى العالم تتبع أسلوب عمل السياسات الغربية، ومؤسساتها فى تحديد جدول أعمال نظمها السياسية.

وفى مصر، أسفرت التعددية الحزبية عن سيطرة الحزب الوطنى الديمقراطى على الحكم، لفوزه بالأغلبية فى الانتخابات، وفى المقابل لم تنجح الأحزاب الأخرى فى تحصيل الحد المقبول من الفاعلية السياسية أو الاستقلالية التى تمكنها من التعامل مع الظروف الواقعية المتغيرة مما أفقدها السمة المميزة لحزب ما، وهى خطابه الأيديولوجى



الواضح والمتميز. وما نود الإشارة إليه بالنسبة للتعددية الحزبية فى مصر، والتى لا نتمنى أن تهدر كفرصة للعمل السياسى الفعال، هو ضرورة التوجه ناحية مبدأ المساواة التنظيمية بوصفها متميزة عن المساواة الفردية من أجل نظام يقوم على السلطات المتوازنة، إذ إن الديمقراطية الليبرالية التعددية مع عدم وجود المساواة تعد رأسًا بلا جسد، وقد تكون بالنسبة لآخرين جسدًا بلا رأس.

كما يجب إدراك أن التعددية الحزبية فى الغرب لها أكثر من وجه فثمة وجه يقوم على الاختلاف الأيديولوجى الحاد كما هو الوضع فى فرنسا، مما يؤكد على وجود تناقض طبقى إلى حد كبير، بل انقسامات عميقة إلى أبعد حد. أما فى أمريكا، تبدو المسألة أخف حدة من الناحية الأيديولوجية، ويمكن النظر إلى السياسة الحزبية هناك بوصفها نوعًا من التسوية. وهذه التسوية عملية ليبرالية، تمثل الممارسة البارعة فى ظل متغيرات الواقع، والتى نفتقدها بشدة على مستوى الممارسة السياسية الحزبية الأيديولوجية لا الشخصية. وحتى الآن، لم نجرب فكرة الائتلاف، وأيضًا فكرة التجمع، والتكتل، تلك الأفكار التى تحجم الاختلافات الأيديولوجية، وتحول دون مخاطر أن ينقسم المجتمع على نفسه. ومن هنا فإن التعددية الحزبية الليبرالية بوسعها الاهتمام بإمكانية الدور المؤثر الذى يمكن أن تلعبه النخب، ومدى قدرتها على الاضطلاع بمسئولياتها الاجتماعية دون أن تتحول صورة التعددية إلى انقلاب لأوضاع المشاركة السياسية، ولا يمكن إنكار أن تحقق التعددية بشروط المساواة السياسية يعتمد فى المقام الأول على الناخبين الذين بوسعهم تقرير أى نوع من المساواة يلائم طبيعة المجتمع.

٤- الصورة الراهنة للمشروع الليبرالى

منذ مطلع التسعينيات فى القرن العشرين، والتوجه القائم إلى الليبرالية يحاول أن يصور الأمر بالنسبة لليبرالية وما عداها على أنه صراع بين الخير والشر، ويفرض هذا الصراع غير المبرر نمطًا من الثنائية الفكرية (الخير والشر) لطالما مارسها المثقفون العرب وإن اختلفت فى كل عصر صورة الخير والشر، فعلى سبيل المثال، كانت الليبرالية فى الستينيات من القرن العشرين تمثل صورة الرأسمالية أو الإمبريالية العالمية بوصفها شرًا يتهدد العالم العربى دون النظر عما يعنيه هذا الشر من وجهة نظر تحليلية ونقدية شاملة، وفى المقابل يتم الحديث الآن، ومنذ أوائل التسعينيات من القرن العشرين عن الليبرالية بوصفها خيرًا يمكن تعميمه متى بدأنا التطبيق دون النظر إلى طبيعة بيئتنا العربية المغايرة، وكيفية غرس مبادئ فى أرض غير ممهدة لاستقبالها أو بالأحرى تحتاج إلى تحول تدريجى يناسب الطبيعة الاجتماعية للعالم العربى. إننا نتحدث عن الإصلاح بوصفه تحديثًا ليبراليًا فى مقابل الجمود والتقليد ونؤكد على مبادئ الديمقراطية الليبرالية كنقيض للاستبداد، وندعم سياسات الاقتصاد الليبرالى (الحر) لمواجهة فشل الاقتصاد المركزى أو الموجه، وفى مقابل ذلك، نؤكد حرصنا الدائم على الدفاع عن هويتنا الثقافية ضد الثقافة الوافدة والغازية.

وبوسعنا أن نرصد بعض ملامح التحول إلى الليبرالية من خلال صورة الخطاب الليبرالى الذى يسود الآن فى العالم العربى.



١- احتكار «النخبة» العربية للتقليد الليبرالى الغربى بكل إشكالياته من خلال التعامل «عن بعد» عن طريق الترحال كما كان الحال مع الرواد الليبراليين الأوائل، أو عن طريق الدراسات التى تحفل بها المؤسسات الأكاديمية أو السياسية على حد سواء، ومن خلالها يتم تقديم النماذج الاجتماعية والسياسية التى إما أن تروج للتقليد الليبرالى بالتدليل على تطبيقاته الناجحة أو تعارض هذا التقليد برفضه كلية دون استثمار لإمكانيات المبدأ الليبرالى مع مراعاة ظروف التطبيق الخاصة لكل مجتمع، وهكذا احتفظت «النخبة «باحتكارها للظاهرة الليبرالية لتصبح المتحدث الرسمى، لا باسم الجموع العربية الغفيرة التواقة إلى التحقق الليبرالى.

٢- اقتطاع أجزاء من المبدأ الليبرالى، وتعميمها بوصفها المبدأ ككل دون الالتفاف إلى الصورة الكلية لهذا المبدأ فيتم الحديث مثلاً عن فصل السلطات، واستقلالية كل سلطة عن الأخرى، وتداول السلطة عن طريق الانتخابات، والمساواة أمام القانون، وتثار المجادلات والحوارات والمناقشات حول معنى كل منها، وفى المقابل ترد شروح وتفسيرات لطبيعة وأهمية كل جزء على حده، دون الدخول فى برنامج عمل قابل للتطبيق وفقاً لأساليب فكرية - عملية ذات فعالية. فيبدو الأمر، كما لو كان شغل مساحات فكرية بطريقة ليبرالية دون تأسيس بنية ليبرالية حقيقية.

٣- انقسام منطوق الخطاب الليبرالى العربى إلى قسمين يمكن التعبير عنهما فى السياق الغربى باليمين المحافظ (الأصولى) واليسار (العلمانى)، لكن فى السياق الغربى يبدو الحديث عن التصنيفات



الفكرية حديث عن خطوط متوازية متقاطعة عند حدود مصالح موضوعية متفق عليها اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا، ومن أجل تحقيقها تتعدد وتتنوع الأشكال والأساليب والحلول، أما بالنسبة للعالم العربى فإن الأمر يصل إلى مواجهة حادة خارجة عن حدود التسامح الليبرالى أو الممكن الماثل فى عمليات التسوية، المهادنة، الحر.. إلخ.

وأخيرًا، إذا كان المشروع الليبرالى العربى يحمل ملامح حداثته فإنه فى الوقت نفسه يكشف عن الوجه الحقيقى لتعثره فى إيجاد الصياغة الليبرالية الملائمة لمجتمعه، حيث لا يمكن إيجاد صورة مركبة من خلال ملامح تحديث على وجه مازالت قضيته الأعظم والأعمق البحث عن هويته الضائعة بين الأصالة والمعاصرة.



الخاتمة

تمثل الليبرالية النموذج الفكرى للحضارة الغربية الحديثة، فالمبادئ الليبرالية مازالت هى المخزون الإنسانى الذى يمكن استدعاؤه لإصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية أيضًا. فنحن عند الحديث فى الليبرالية نعنى مجموعة القيم التى قدمها الفكر الليبرالى إلى الإنسانية جمعاء إذ نتحدث عن الحرية فى سياقاتها السياسية والتى تعنى المشاركة السياسية على قدم المساواة (حق التصويت) كما نقصد بها الحريات المتعددة كحرية التعبير، حرية العقيدة، حرية الامتلاك أو الملكية الخاصة ... إلخ. ولدعم تلك الحريات فى نظام حر يتيح الفرصة لكل البشر على نحو متساو فى المبادرة الفردية التى تمثل عصب التقدم الإنسانى فى كافة المجالات. وعلى الرغم، من إدراكنا أن المبدأ شيء مختلف عن التطبيق، فإن هذا الاختلاف لا يحول دون الإصرار على التمسك بالمبدأ الليبرالى كسبيل أعظم إلى الحرية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن التطبيق الليبرالى فى الديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية، قد أتاح لنا فرصة التمتع بالحرية السياسية عبر تمثيل نيابى فى برلمانات حرة تؤيد قيمة الجدل الحر والمناقشات البناءة للوصول إلى تشريعات مهمة توضح قيمة الممارسة الديمقراطية الليبرالية، وترفع راية الحرية الإنسانية. غير أنه بوسعنا دائمًا مراجعة المبدأ أيا كان عند تطبيقه لاكتشاف الثغرات والنقائض أو العيوب لتصحيحها، وهذا ما نفعله عند مراجعة الليبرالية ومحاولة كشف

مواطن الخلل والتناقض فى الأفكار الليبرالية لاسترجاع الروح الأصلية للمبدأ الليبرالى الذى ساهم بصورة فعاله فى التقدم الإنسانى الحديث، وبينما نستلهم الروح الليبرالية الأصلية تتضح مسئوليتنا كأفراد عند التطبيق، إذ تختلف الظروف الإنسانية فى كل زمان ومكان، ويستدعى ذلك وعى باللحظة التاريخية التى نعيشها، وبالتالى مدى الإمكانات المتاحة لهذا التصور أو هذه الفكرة فى سياقها المحلى أو الإقليمى، نعم لا ينكر أحد قيمة الأفكار الليبرالية، لكن فى الوقت نفسه علينا أن ندرك مدى استعدادها أو عدم ملاءمتها للتطبيق فى ظرف معين ومكان محدد. إن القدرة الإنسانية على استنباط الجديد والمناسب من المبدأ الليبرالى هى القيمة الحقيقية والهدف الأعظم من وجود الفكر الليبرالى فى الحياة الإنسانية.



أهم المصادر

أولا: المصادر العربية

- فريدريك هايك: الغرور القاتل، ترجمة محمد مصطفى غنيم، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣.
- كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة د. السيد نفادى، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- كافين رايلى: الغرب والعالم، القسم الثانى، ترجمة د. عبد الوهاب المسيرى، د. هدى حجازى، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦.
- ميكافيللى: الأمير، تعريب خيرى حماد، المغرب، دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٤.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٤.

ثانيا: المصادر الأجنبية:

- Alken ., H.D. The age of Ideology, N.Y. Amentor Book, 1956.
- Aristotle, The Nichomachean Ethice, Trans. By Chase, D.p. Dutton. E.P., N.Y. 1911 .
- Barry , N.P., Hayek's Social and economic philosophy , London, Macmillan press, 1979.
- Berlin, I, Four essays on liberty , London , The Clarendon press, 1958.
- Bryce, J., Modern Democrates , N.Y. Macmillan, 1927.
- Burk, Reflection on the revolution and other essays , London, every man's library .
- Calvin , I., Corpus Reformatorum , ed. By Cunitz, B., Brunswick.
- Cicero, Republic , Trans., Keyes, C.W., Harvard Univ. press,1928.



الفهرست

الموسوعة السياسية للشباب

١- الخصخصة.	د. أحمد جمال الدين موسى
٢- الدساتير المصرية من عهد «محمد على» إلى عهد «مبارك».	د. سيد عيسى محمد
٣- الأيديولوجيا.	د. عمار على حسن.
٤- المواطنة	د. عصام صيام.
٥- الأصولية	د. عمرو الشوبكى.
٦- الانتشار النووى أخطر مفاهيم العلاقات الدولية.	د. محمد عبد السلام
٧- حوار الحضارات.	د. وليد محمود عبد الناصر
٨- الهجرة غير الشرعية.	د. سعيد اللاوندى.
٩- الليبرالية.	د. ياسر قنصوه.
١٠- التدخل الدولى.	د. عماد جاد.
١١- الإعلام وصناعة العقول (التليفزيون نموذجًا)	د. نسمة البطريق.
١٢- الدعاية الانتخابية.	د. صفوت العالم.
١٣- العنصرية وصدام الحضارات.	د. أسامة نبيل. صبرى سعيد
١٤- العلمانية والفرانكفونية.	د. أسامة نبيل. د. سامى مندور
١٥- الرأى العام	صبحى عسيلة
١٦- أسلحة الدمار الشامل.	محمد عثمان
١٧- التحديث	عزمى عاشور.
١٨- المجتمع المدنى والدولة.	د. محمد عثمان الخشت
١٩- الحكم الرشيد	سامح فوزى.
٢٠- الخصوصية الثقافية.	بشير عبد الفتاح
٢١- الديمقراطية.	صبرى سعيد.
٢٢- الاستشراق.	سهام ربيع عبد الله



الموسوعة السياسية للشباب

الليبرالية

- انطلاقًا من شعلة التنوير التى تحملها «نهضة مصر للطباعة والنشر» منذ تأسست عام 1938، تصدر هذه السلسلة التثقيفية ضمن الموسوعة السياسية للشباب؛ لتلقى أضواء كثيفة على المفاهيم والمصطلحات والقضايا التى يصادفها الشباب فى حياتهم اليومية، أو تقع تحت أعينهم فى الصحف وعبر الإذاعات والفضائيات.

- تهدف هذه الموسوعة إلى تزويد الشباب بمعلومات ومعارف دقيقة وسهلة ومبسطة؛ كى تكون عونًا لهم فى «فهم» ما يدور حولهم من أحداث، وتعريفهم بما ينبغى عليهم عمله تجاه أنفسهم و«أوطانهم» وتجاه الآخرين.

- الليبرالية كلمة سحرية باتت الكثير من النظم السياسية تدعى اتصالها بها. يعرض هذا الكتاب مصطلح الليبرالية، شارحًا معناه وعلاقته بمفهوم الحرية والديمقراطية، معرفًا برموز الفكر الليبرالى فى العالمين العربى والغربى، مع طرح لملامح المشروع الليبرالى العربى على أيدى كل من محمد عبده وأحمد لطفى السيد وطه حسين، وكذلك التجارب الحزبية الليبرال...

- تشمل الأعداد التالية تعريفات لمفاهيم وقضايا أخرى مث...
العام، والديمقراطية، والعنصرية، والأصولية، والعلمان...
والحكم الرشيد، والخصوصية الثقافية، وصدام الحضارات...
وأسلحة الدمار الشامل، والإعلام وصناعة العقول، واله...
والليبرالية، والاستشراق، والخصخصة، والتحديث،...
والأيديولوجيا.. وغيرها.





نهضة مصر